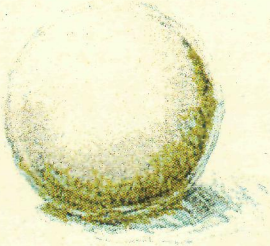
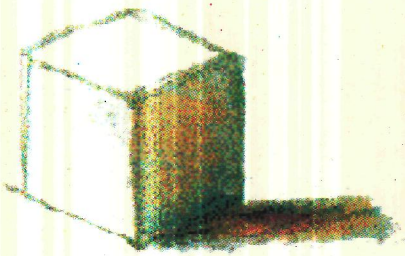
MAURICE BLANCHOT





La comunidad *inconfesable*

open access

ARENA Libros

Maurice Blanchot

LA COMUNIDAD INCONFESABLE

Traducción de Isidro Herrera

Arena Libros

Título original:
La communauté inavouable

Creative Commons

© Les Éditions de Minuit, 1983
© Arena libros s.l. 1999
C/ Noviciado, 10
Madrid

Maquetación y Portada: Eduardo Estrada.
ISBN: 84-930708-2-3

impreso en Madrid.

ÍNDICE:

1.— LA COMUNIDAD NEGATIVA
Comunismo, comunidad 11
La exigencia comunitaria: Georges Bataille 15
¿Por qué comunidad? 19
El principio de incompletud 21
¿Comunión? 25
La muerte del prójimo 29
El prójimo del moribundo 33
Comunidad y desobra 35
Comunidad y escritura 37
La comunidad de Acéphale 41
Sacrificio y abandono 45
La experiencia interior 49
El compartimiento del secreto 55
La comunidad literaria 59
El corazón o la ley 67

2.— LA COMUNIDAD DE LOS AMANTES
Mayo del 68 75
Presencia del pueblo 79
El mundo de los amantes 83
La enfermedad de la muerte 85
Ética y amor 97
Tristán e Isolda 101
El salto mortal 105
Comunidad tradicional, comunidad electiva 111
La destrucción de la sociedad, la apatía 115
Lo absolutamente femenino 119
La inconfesable comunidad 125

I

LA COMUNIDAD NEGATIVA

«La comunidad de los que no tienen comunidad.» G. B.

A partir de un importante texto de Jean-Luc Nancy, quisiera recuperar una reflexión nunca interrumpida, pero que se expresa únicamente de vez en cuando, sobre la exigencia comunista, sobre las relaciones de esta exigencia con la posibilidad o la imposibilidad de una comunidad en un tiempo que parece haber perdido hasta su compresión (pero ¿no está la comunidad fuera del entendimiento?), finalmente, sobre el defecto de lenguaje que tales palabras, *comunismo, comunidad*, parecen incluir, si presentimos que llevan consigo algo distinto de lo que puede ser *común* a los que pretenderían pertenecer a un conjunto, a un grupo, a un consejo, a un colectivo, así fuere prohibiéndose formar parte de él, cualquiera que sea su forma[1].

[1] Jean-Luc Nancy, «La communauté désœuvrée», in *Aléa*, 4.

COMUNISMO, COMUNIDAD

Comunismo, comunidad: tales términos son efectivamente términos en la medida en que la historia, los grandiosos errores de cálculo de la historia nos los hacen conocer sobre un fondo de desastre que va de hecho más allá de la ruina. Conceptos deshonrados o traicionados, no existe tal cosa, sino conceptos que no son «convenientes» sin su propio-impropio *abandono* (que no es una simple negación), aquí tenemos lo que nos permite rechazarlos o recusarlos tranquilamente. Por más que queramos, estamos ligados a ellos precisamente por su defección. Leo, al escribir esto, unas líneas de Edgar Morin que muchos de nosotros podríamos suscribir: «El comunismo es la cuestión más importante y la experiencia principal de mi vida. No he dejado de reconocerme en las aspiraciones

que expresa y siempre creo en la posibilidad de otra sociedad y de otra humanidad.[1]»

Esta sencilla afirmación puede parecer ingenua, pero, en su rectitud, nos dice aquello a lo que no podemos sustraernos: ¿por qué? ¿qué ocurre con esta posibilidad que está siempre inscrita de una manera u otra en su imposibilidad?

Si el comunismo dice que la igualdad es su fundamento y que no hay comunidad en tanto en cuanto las necesidades de todos los hombres no estén *igualmente* satisfechas (exigencia en sí misma mínima), supone, no una sociedad perfecta, sino el principio de una humanidad transparente, producida esencialmente por ella sola, «inmanente» (dice Jean-Luc Nancy): inmanencia del hombre al hombre, lo que designa también al hombre como el ser absolutamente inmanente, puesto que es o debe llegar a ser tal que sea enteramente obra, su obra y, finalmente, la obra de *todo*; no hay nada que no deba ser formado por él, dice Herder: desde la humanidad hasta la naturaleza (y hasta Dios). Nada de restos, en último término. Es el origen aparentemente sano del totalitarismo más malsano.

---

[1] Cf. la revista *Le scarabée international*, 3.

Ahora bien, esta exigencia de una inmanencia absoluta tiene como respuesta la disolución de todo lo que le impidiera al hombre (puesto que él es su propia igualdad y su determinación) plantearse como pura realidad individual, tanto más cerrada cuanto que está abierta a todos. El individuo confirma, con sus derechos inalienables, su rechazo a tener otro origen que él mismo, su indiferencia a cualquier dependencia teórica frente a otro que no fuese un individuo como él, es decir, él mismo, indefinidamente repetido, bien sea en el pasado o en el porvenir —mortal así como inmortal: mortal en su posibilidad de perpetuarse sin alienarse, inmortal, ya que su individualidad es la vida inmanente que no tiene en sí misma término. (De ahí la irrefutabilidad de un Stirner o de un Sade, reducidos a algunos de sus principios.)

La exigencia comunitaria: Georges Bataille

Esta reciprocidad del comunismo y del individualismo, denunciada por los defensores más austeros de la reflexión contrarrevolucionaria (de Maistre, etc.), y también por Marx, nos conduce a someter a juicio la noción misma de reciprocidad. Ahora bien, si la relación del hombre con el hombre deja de ser la relación del Mismo con el Mismo introduciendo al Otro como irreductible y, en su igualdad, siempre en disimetría en relación con aquel que lo considera, se impone una clase de relación totalmente distinta e impone otra forma de sociedad que apenas se osará denominar «comunidad». O se aceptará llamarla así preguntándose lo que está en juego en el pensamiento de una comunidad y si ésta, haya existido o no, no plantea siempre al final la *ausencia* de comunidad. Precisamente esto le ocurrió a Georges Bataille, quien, tras haber, durante más de un decenio,

intentado, en pensamiento y en realidad, el cumplimiento de la exigencia comunitaria, no se encontró solo (de cualquier manera solo, pero con una soledad compartida), sino expuesto a una comunidad de ausencia, siempre dispuesta a transformarse en una ausencia de comunidad. «El perfecto desarreglo (el abandono a la ausencia de límites) es la regla de una *ausencia* de comunidad.» O aún: «No le está permitido a nadie no pertenecer a mi *ausencia de comunidad*.» (Citas tomadas de la revista *Contre toute attente*.) Retengamos, por lo menos, la paradoja que introduce aquí el adjetivo posesivo «mi»: ¿Cómo podría la ausencia de comunidad seguir siendo mía, a menos que no fuera «mía», como insistiría en serlo *mi* muerte, que no puede sino arruinar cualquier pertenencia a quienquiera que sea, al mismo tiempo que la posibilidad de una apropiación siempre mía?

No retomaré el estudio de Jean-Luc Nancy, en donde muestra a Bataille como aquel «que sin duda ha ido más lejos en la experiencia crucial del destino moderno de la comunidad»: toda repetición debilitaría simplificándolo un camino de pensamiento que las citas de texto pueden modificar, incluso invertir. Pero no hay que perder de vista sin embargo que no se podría ser fiel a un pensamiento

así si uno no se hace cargo de su propia infidelidad o de una mutación necesaria que lo obligó, aunque siguiera siendo él mismo, a no dejar de ser otro, y a desarrollar otras exigencias que, al responder bien sea a modificaciones de la historia, bien sea al agotamiento de tales experiencias que no quieren repetirse, se resistían a unificarse. Es cierto que (aproximadamente), de 1930 a 1940, la palabra «comunidad» se impone a su investigación aun más que en los períodos que seguirán, incluso si la publicación de *L'erotisme* (que privilegia cierta forma de comunicación) prolonga temas casi análogos que no se dejan subordinar (habría otros: el texto inacabado sobre *La souveraineté*, el texto inacabado sobre *Théorie de la religion*). Es posible decir que la exigencia política no ha estado nunca ausente de su pensamiento, pero que adopta formas diferentes según la urgencia interior o exterior. Las primeras líneas de *Le coupable* lo dicen sin rodeos. Escribir bajo la presión de la guerra no es escribir sobre la guerra, sino en su horizonte y como si ella fuera la compañía con quien uno comparte su cama (admitiendo que ella deje un sitio, un margen de libertad).

¿POR QUÉ «COMUNIDAD»?

¿Por qué este llamamiento de o a la «comunidad»? Enumero al azar los elementos de lo que fue nuestra historia. Los grupos (de los cuales el grupo surrealista es el prototipo amado o execrado); las múltiples asambleas en torno a ideas que aún no existen y en torno a personas dominantes que existen demasiado: ante todo, el recuerdo de los soviets, el presentimiento de lo que es ya el fascismo, pero cuyo sentido, igual que su devenir, se escapan de los conceptos en uso, poniendo al pensamiento en la obligación de reducirlo a lo que aquél tiene de bajo y de miserable o, por el contrario, indicando que hay algo ahí importante y sorprendente que, al no estar bien pensado, corre el riesgo de ser mal combatido —finalmente (y habría podido venir en primer lugar) los trabajos de sociología que fascinan a Bataille y le dan desde el principio un conocimiento, al mismo tiempo que una nostalgia (rápidamente reprimida), de modos

de ser comunitarios de los cuales no habría que descuidar, dentro de la tentación misma que nos ofrecen, la imposibilidad de nunca ser reproducidos.

EL PRINCIPIO DE INCOMPLETUD

Repito, en lugar de Bataille, la interrogación: ¿por qué «comunidad»? La respuesta está dada bastante claramente: «En la base de cada ser, existe un principio de insuficiencia...» (principio de incompletud). Es un *principio*, observémoslo bien, lo que manda y ordena la posibilidad de un ser. De ahí resulta que la carencia por principio no va a la par de una necesidad de completud. El ser, insuficiente, no busca asociarse a otro para formar una sustancia de integridad. La conciencia de la insuficiencia viene de su propio cuestionamiento, el cual tiene necesidad del otro o de algo distinto para ser efectuado. Solo, el ser se cierra, se duerme y se tranquiliza. O bien está solo o no se sabe solo más que si no lo está. «La sustancia de cada ser está impugnada por cada otro sin descanso. Incluso la mirada que expresa el amor o la admiración se liga a mí como una duda que afecta a toda la realidad.» «Lo que pienso no lo he pensado solo.» Hay aquí un

intrincado de motivos disímiles que justificaría un análisis, pero que tiene su fuerza en una mezcolanza de diferencias asociadas. Es como si se apiñaran en la portilla pensamientos que sólo pueden ser pensados juntos, mientras que su multitud les impide pasar. El ser busca, no ser reconocido, sino ser impugnado: va, para existir, hacia lo otro que lo impugna y a veces lo niega, con el fin de que no comience a ser sino en esa privación que lo hace consciente (ése es el origen de su conciencia) de la imposibilidad de ser él mismo, de insistir como *ipse* o, si se quiere, como individuo separado: así tal vez existirá, experimentándose como exterioridad siempre previa, o como existencia vista en perspectiva lineal, sólo componiéndose como si se descompusiera constante, violenta y silenciosamente.

De este modo, la existencia de cada ser reclama lo otro o una pluralidad de otros (porque es como una deflagración en cadena que tiene necesidad de cierto número de elementos para producirse, pero que correría el riesgo, si ese numero no fuera determinado, de perderse en el infinito, a la manera del universo, el cual sólo se compone ilimitándose en una infinidad de universos). Reclama, por eso, una comunidad: comunidad finita, porque ella

tiene, a su vez, su principio en la finitud de los seres que la componen y que no soportarían que ésta (la comunidad) olvide llevar a un grado de tensión más alto la *finitud* que los constituye.

Aquí nos encontramos enfrentados a dificultades poco dominables. La comunidad, sea o no numerosa (pero, teórica e históricamente, no hay comunidad sino de un pequeño número —comunidad de frailes, comunidad hassídica (y los kibbutzim), comunidad de eruditos, comunidad con vistas a la «comunidad», o bien comunidad de los amantes), parece ofrecerse como tendencia a una *comunión*, incluso a una fusión, es decir, a una efervescencia que no reuniría los elementos sino para dar lugar a una unidad (una sobreindividualidad) que se expondría a las mismas objeciones que la simple consideración de un solo individuo, cerrado en su inmanencia.

Ejemplos dispares indican que la comunidad puede abrirse a su comunión (ello está, desde luego, simbolizado por cualquier comunión eucarística). Grupo sujeto a fascinación, atestiguado por el siniestro suicidio colectivo de Guyana; grupo en fusión, llamado así por Sartre y analizado en *La Critique de la raison dialectique* (habría mucho que decir acerca de la oposición demasiado simple de dos formas de *socialidad*: la serie (el individuo como número) y la fusión: conciencia de libertades que sólo es tal si se pierde o se exalta en un conjunto en movimiento); grupo militar o fascista donde cada miembro del grupo confía su libertad o incluso su conciencia a una Cabeza que lo encarna y que no se expone a ser cortada, porque ella está, por definición, fuera de todo alcance.

Es chocante que Georges Bataille, cuyo nombre significa, para muchos de sus lejanos lectores, místico del éxtasis o búsqueda laica de una

experiencia extática, *excluya* (dejando aparte algunas frases ambiguas[1]) «la realización fusional en alguna hipóstasis colectiva» (Jean-Luc Nancy). Eso le repugna profundamente. No hay que olvidar nunca que para él cuenta menos el estado de arrebato en que uno se olvida de todo (y de sí mismo) que el camino exigente que se afirma mediante la puesta en juego y la puesta fuera de sí de la existencia insuficiente, que no puede renunciar a esta insuficiencia, movimiento que arruina tanto la inmanencia como la formas habituales de la trascendencia. (Remito sobre este tema a los textos aparecidos en *L'entretien infini*.)

Así pues (un «así pues» demasiado rápido, lo admito), la comunidad no tiene que extasiarse, ni que disolver los elementos que la componen en una

---

[1] La idea de una «unidad comunal» no es ajena a las páginas acerca de lo Sagrado publicadas en *Cahiers d'art* (antes de la guerra), tal vez en compañía de algunas expresiones de Laura. Igualmente, «lo Sagrado es comunicación», frase que se presta a una doble interpretación. O, incluso, «la comunión, la fusión, el éxtasis piden rupturas de barreras... » —todo ello inscrito tempranamente en Cuadernos no destinados a la publicación pero que no es posible sin embargo omitir, causado por una necesidad que quema, y no toma precauciones, y que se expresa en ellos.

unidad sobrealzada que se suprimiría a sí misma, al mismo tiempo que se anularía como comunidad. La comunidad no es, por consiguiente, la simple puesta en común, en los límites que se trazara, de una voluntad compartida de ser en muchos, aunque fuere para no hacer nada, es decir, no hacer nada más que seguir compartiendo «algo» que precisamente parece estar siempre sustraído a la posibilidad de ser considerado como parte en un compartimiento: habla, silencio.

Cuando Georges Bataille evoca un principio de insuficiencia, «base de todo ser», creemos comprender sin dificultad lo que dice. Es, no obstante, difícil de entender. ¿Insuficiente en relación con qué? ¿Insuficiente para subsistir? No es eso evidentemente lo que se debate. La ayuda mutua, egoísta o generosa, que se comprueba también en las sociedades animales no es *suficiente* para fundar la consideración de una sencilla coexistencia gregaria. La vida en manada acaso está jerarquizada, pero, en la sumisión a uno o a otro, permanece la uniformidad que nunca se ha singularizado. La insuficiencia no se concluye a partir de un modelo de suficiencia. No busca lo que la pusiera fin, sino más bien el exceso de una carencia que se profundiza a medida que se

colmase. Sin duda la insuficiencia requiere la impugnación que, así viniere sólo de mí, es siempre la exposición a otro (o a lo otro), único capaz, por su *posición* misma, de ponerme en juego. Si la existencia humana es existencia que se cuestiona radical y constantemente, no puede tener por sí sola esta posibilidad que la supera, de otro modo a la pregunta le faltaría siempre una pregunta (la autocrítica no es evidentemente sino el rechazo de la crítica del otro, una manera de ser autosuficiente reservándose el derecho a la insuficiencia, el rebajamiento ante sí que de este modo se sobrealza[1]).

---

[1] Aquel que ordena el principio de insuficiencia está también encomendado al exceso. El hombre: ser insuficiente con lo excesivo como horizonte. El exceso no es lo demasiado pleno, lo sobreabundante. El exceso de la carencia y por carencia es la exigencia nunca satisfecha de la insuficiencia humana.

Así pues, ¿qué es lo que más radicalmente me llama a debate? No mi relación conmigo mismo como finito o como conciencia de ser en peligro de muerte o para la muerte, sino mi presencia en el prójimo* en tanto que éste se ausenta muriendo.

* *Ma présence à autrui. Autrui* no se deja traducir satisfactoriamente al castellano. Procedente del latín *alter huic* (este otro) y resto del antiguo caso régimen del francés (forma que adquiere una palabra cuando está regida en la misma frase por otra palabra), *autrui* se caracteriza porque no admite el artículo ni el género ni el plural y porque en rigor siempre ha de decirse en dativo, no debiéndose usar en función de sujeto u objeto directo. Por eso, *autrui* no sólo es el otro, sino que representa la posición de una alteridad que es totalmente inalcanzable para *mí*. Al traducirlo por «el prójimo» se tiene una palabra que alude a la proximidad de *autrui* (proximidad que se mantiene siempre como tal, sin plegarse a la identificación), que tampoco tiene un genero preciso —«el» prójimo es tanto hombre como mujer— ni sería muy correcto decirla en plural, aunque su desventaja

Mantenerme presente en la proximidad del prójimo que se aleja definitivamente muriendo, hacerme cargo de la única muerte que me concierne, ahí está lo que me pone fuera de mí y lo que es la única separación que pueda abrirme, en su imposibilidad, a lo Abierto de una comunidad. Georges Bataille: «Si ve a su semejante morir, un vivo sólo puede subsistir *fuera de sí*.» La conversación muda que, sosteniendo la mano «del prójimo que muere», «yo» prosigo con él, no la prosigo sencillamente para ayudarlo a morir, sino

---

mayor está en la necesidad del artículo determinado y en la posibilidad de usarla como sujeto. De todos modos, así traducida, puede permitirle al lector saber que está ante «*autrui*», mientras que «el otro», «la otra» o «lo otro» traducen *l'autre* («*prochain*», prójimo, se utiliza sólo una vez: en el título del capítulo siguiente).

Por otro lado, si se nos disculpa esta larga nota, *ma présence à autrui* se ha traducido por «mi presencia en el prójimo» para indicar que esa presencia, aunque sea *mía*, no debe entenderse como un estar presente *ante* el prójimo, así como tampoco tener presente *al* prójimo, sino que el prójimo (en cuanto *autrui*) me tenga presente a mí, es decir, que yo esté presente en él, con una presencia que por lo demás, según sigue diciendo el texto, se vuelve *mía* en el preciso momento en que *él* «se ausenta muriendo» [N. de T.]

para *compartir* la soledad del acontecimiento que parece su posibilidad más propia y su posesión incompartible en la medida en que ella lo desposee radicalmente. «Sí, es verdad (¿de qué verdad?), mueres. Sólo una cosa: al morir, no únicamente te alejas, estás aún presente, porque he aquí que me concedes ese morir como la concesión que sobrepasa toda pena, y donde me estremezco suavemente en lo que desgarra, perdiendo el habla contigo, muriendo contigo sin ti, dejándome morir en tu lugar, recibiendo ese don más allá de ti y de mí.» A lo cual hay esta respuesta: «En la ilusión que te hace vivir cuando muero.» A lo cual hay esta respuesta: «En la ilusión que te hace morir cuando mueres.» (*Le pas au-delá*).

Aquí tenemos lo que funda la comunidad. No podría haber comunidad si no fuera común el acontecimiento primero y último que en cada uno deja de poder serlo (nacimiento, muerte). ¿Qué pretende la comunidad en su obstinación en no conservar «de ti y de mí» sino relaciones de asimetría que suspenden el tuteo? ¿Por qué la relación de trascendencia que se introduce con ella desplaza la autoridad, la unidad, la interioridad, confrontándolas con la exigencia del afuera que es su región no dirigente? ¿Qué dice ella si se deja llevar por el habla a partir de sus límites repitiendo el discurso sobre el morir: «No se muere solo, y, si es humanamente tan necesario estar próximo a quien muere, es, aunque de una manera irrisoria, para compartir los papeles y retener en su pendiente, mediante la más suave de las prohibiciones, a aquel que al morir se topa con la imposibilidad de morir en el presente. No mueras *ahora*, que no haya ahora

para morir. 'No', última palabra, la prohibición que se hace queja, lo negativo balbuciente: no —morirás» (*Le pas au-delá*)?.

Lo que no quiere decir que la comunidad asegure una especie de no-mortalidad. Como si se hubiera dicho ingenuamente: no muero, ya que la comunidad de la que formo parte (o la patria, o el universo, o la humanidad o la familia) continúa. Es más bien casi exactamente lo contrario. Jean-Luc Nancy: «La comunidad no teje el vínculo de una vida superior, inmortal o transmortal, entre sujetos... Está constitutivamente... encaminada a la muerte de los llamados tal vez sin razón miembros.» En efecto, «miembro» remite a una unidad suficiente (el individuo) que se asociaría según un contrato, o bien por la necesidad de sus menesteres, o más aún por el reconocimiento de un parentesco de sangre o de raza, incluso de etnia.

Encaminada a la muerte, la comunidad «no se encamina como quien se encamina a su obra». «No *opera* la transfiguración de sus muertos en alguna sustancia o clase de sujeto —patria, suelo natal, nación... falansterio absoluto o cuerpo místico...». Salto algunas frases esenciales, y llego a esta afirmación que es, para mí, la más decisiva: «Si la comunidad es revelada mediante la muerte del prójimo, es porque la muerte misma es la verdadera comunidad de seres mortales: su comunión imposible. La comunidad ocupa, por tanto, este sitio singular: asume la imposibilidad de su propia inmanencia, la imposibilidad de un ser comunitario como sujeto. La comunidad asume e inscribe en cierto modo la imposibilidad de la comunidad... Una comunidad es la presentación a sus 'miembros' de su verdad mortal (lo que es tanto como decir que no hay comunidad de seres inmortales...). Es la presentación de la finitud y del exceso irrecuperable que funda el ser finito... »

Hay dos rasgos esenciales en este momento de la reflexión: 1) La comunidad no es una forma restringida de sociedad, así como tampoco tiende a la fusión comunional. 2) A diferencia de una célula social, se prohíbe hacer obra y no tiene como finalidad ningún valor de producción. ¿Para qué sirve? Para nada, si no es para hacer presente el servicio al prójimo hasta en la muerte, para que el prójimo no se pierda solitariamente, sino que se halle suplido, al mismo tiempo que le aporta a otro esta suplencia que le es procurada. La sustitución mortal es lo que reemplaza a la comunión. Cuando Georges Bataille escribe: «... A la vida común le es necesario mantenerse a la *altura de la muerte*. La suerte de un gran número de vidas es la pequeñez. Pero una comunidad sólo puede durar teniendo la intensidad de la muerte, y se descompone desde que le falta la grandeza particular del peligro», sería deseable poner aparte alguno de estos términos en su connotación (grandeza, altura), porque la comunidad que no es comunidad de dioses tampoco lo es de héroes, ni de soberanos (como ocurre en Sade, donde la búsqueda del goce excesivo no tiene la muerte como límite, ya que la muerte dada o recibida perfecciona el goce, del mismo modo que ella realiza la soberanía encerrando en sí mismo al Sujeto que se exalta en ella soberanamente).

COMUNIDAD Y ESCRITURA

La comunidad no es el lugar de la Soberanía. Es lo que expone exponiéndose. Incluye la *exterioridad* de ser que la excluye. Exterioridad que el pensamiento no domina, aunque fuere dándole nombres diversos: la muerte, la relación con el prójimo o incluso el habla, cuando ésta no se repliega en modos hablantes y no permite así ninguna relación (ni de identidad ni de alteridad) consigo misma. La comunidad, en cuanto rige para cada uno, para mí y para ella, un fuera de sí (su ausencia) que es su destino, da lugar a un habla no compartida y sin embargo necesariamente múltiple, de tal manera que no pueda desarrollarse en palabras: siempre ya perdida, sin uso y sin obra y no magnificándose en esta misma pérdida. Siendo así don de habla, don en «pura» pérdida que no podría asegurar la certidumbre de ser nunca recibida por el otro, si bien el prójimo es el único que hace posible, si no el habla, por lo menos la súplica de hablar que lleva

consigo el riesgo de ser rechazada o extraviada o no recibida.

Se presiente así que la comunidad, en su fracaso mismo, ha partido ligada a cierta clase de escritura, esa que no tiene otra cosa que buscar que las palabras últimas: «Ven, ven, venga, usted o tú a quien no le podría convenir el apremio, el ruego, la espera[1].»

Si estuviera permitido —no lo está; quiero decir que me faltan los medios— seguir el camino de Georges Bataille en esta evocación de la comunidad, encontraríamos estas etapas: 1) búsqueda de una comunidad, aunque ya exista como grupo (en

---

[1] Sobre la palabra «Ven», no podría faltar tener en mente el libro inolvidable de Jacques Derrida, *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie* (Galilée), y particularmente esta frase que está en singular consonancia con la que se acaba de leer (extraída de *Le pas au-delà*): «En ese tono *afirmativo*, 'Ven' no marca en sí ni un deseo, ni una orden, ni un ruego, ni una demanda.» Otra reflexión que hay que, por lo menos, presentar aquí: «¿No sería lo apocalíptico una condición trascendental de cualquier discurso, de cualquier experiencia incluso, de cualquier marca, de cualquier huella?» ¿Sería entonces en la comunidad donde se escuchase antes de cualquier escucha y como su condición la voz apocalíptica? Tal vez.

cuyo caso su aceptación está ligada a un rechazo o a una desestimación igual): el grupo surrealista, cuyas individualidades casi todas «desagradan», sigue siendo una tentativa notable en su insuficiencia: pertenecer a él es casi en seguida, formando un contragrupo, renunciar a él violentamente. 2) «Contre-Attaque» es un grupo distinto, del que habría que estudiar minuciosamente su urgencia, una urgencia tal que sólo podía subsistir en la lucha, más que por su existencia inactiva. En cierto modo, sólo existe en la calle (prefiguración de Mayo del 68), es decir, en el afuera. Se afirma mediante octavillas que vuelan y no dejan huella. Se deja endosar «programas» políticos, mientras que lo que lo funda es más bien una insurrección de pensamiento, respuesta tácita e implícita a la sobre-filosofía que conduce a Heidegger a no rechazar (momentáneamente) el nacionalsocialismo, a ver en él la confirmación de la esperanza de que Alemania podrá suceder a Grecia en su destino filosófico predominante. 3) «Acéphale». Es, creo, el único grupo que contó para Georges Bataille y cuyo recuerdo, pasados los años, guardó como una posibilidad extrema. «El Colegio de sociología», por importante que fuera, de ningún modo fue su manifestación exotérica: éste

apelaba a un saber frágil, no comprometía a sus miembros, así como a su auditorio, sino a un trabajo de reflexión y de conocimiento sobre temas que las instituciones oficiales descuidaban parcialmente, pero que no eran incompatibles con ellas. Tanto menos cuanto que los maestros de esas instituciones habían sido, bajo diversas formas, sus iniciadores.

LA COMUNIDAD DE *ACÉPHALE*

«Acéphale» sigue ligado a su misterio. Los que participaron en él no están seguros de haber formado parte de él. No han hablado, o los herederos de su habla han mantenido una reserva todavía firmemente sostenida. Los textos que fueron publicados bajo este título no despejan su alcance, excepto algunas frases que mucho tiempo después aún turbaban a quienes habían escrito. Cada miembro de la comunidad no es solamente toda la comunidad, sino la encarnación violenta, disparatada, estallada, impotente, del conjunto de seres que, al tender a existir íntegramente, tienen como corolario la nada en que ellos de antemano ya han caído. Cada miembro forma grupo sólo mediante la separación que es menester afirmar para que se rompa hasta el punto de convertirse en relación, relación paradójica, incluso insensata, si es relación absoluta con otros absolutos que excluyen cualquier relación. Finalmente el «secreto» —que

significa esta separación— no se encuentra directamente buscando en el bosque donde hubiera debido realizarse el sacrificio de una víctima consentidora, lista para recibir la muerte procedente de aquel que no se la podía *dar* sino muriendo. Es demasiado fácil evocar *Les possédés* y las peripecias dramáticas en el curso de las cuales, para cimentar el grupo de conjurados, la responsabilidad de un asesinato cometido por uno solo estaba destinada a encadenar entre sí a aquellos que mantenían su ego en la persecución de un fin revolucionario común a todos y donde todos hubieran debido fundirse en uno. Parodia de un sacrificio efectuado no para destruir cierto orden opresor sino para reconducir la destrucción a otro orden de opresión.

La comunidad de *Acéphale*, en la medida en que cada miembro cargaba no sólo con la responsabilidad sino con la existencia de la humanidad íntegra, no podía realizarse en solo dos de sus miembros, puesto que de ella todos tenían una parte igual y total y se sentían obligados, como en Massada, a precipitarse en la nada que la comunidad también encarnaba. ¿Era eso absurdo? Sí, pero no solamente, porque era romper con la ley del grupo, la que lo había constituido exponiéndolo

a lo que lo trascendía sin que esta trascendencia pudiera ser distinta de la del grupo, el afuera que era la intimidad de la singularidad del grupo. Dicho de otro modo, la comunidad, al organizar ella misma y otorgarse el proyecto de la ejecución de una muerte sacrificial, habría renunciado a su renuncia a hacer *obra*, aunque ésta fuere de muerte, incluso simulación de la muerte. La imposibilidad de la muerte en su posibilidad más desnuda (el cuchillo para rebanar la garganta de la víctima que rebanaba con el mismo movimiento la cabeza del «verdugo»), suspendía hasta el final de los tiempos la acción ilícita donde se habría afirmado la exaltación de la más pasiva pasividad.

SACRIFICIO Y ABANDONO

Sacrificio: noción obsesiva para Georges Bataille, pero cuyo sentido sería engañoso si él no se deslizara constantemente desde la interpretación histórica y religiosa a la exigencia infinita a la que se expone en lo que lo abre a los demás y lo separa violentamente de sí mismo. El sacrificio atraviesa a Madame Edwarda, pero no se expresa en ella. En la *Théorie de la religion*, se afirma: «sacrificar no es matar, sino abandonar y dar». Vincularse a Acéfalo es abandonarse y darse: *darse sin restitución al abandono sin límite*[1]. Aquí tenemos el sacrificio que funda la comunidad deshaciéndola, entregándola al

[1] Hay el don por el cual se obliga a quien lo recibe a entregar un excedente de poder o de prestigio a aquel que da —de este modo, no se da nunca. El don que es abandono encomienda al ser abandonado a perder, sin pensar en una restitución, sin cálculo y sin salvaguarda, hasta su ser que da: de ahí la exigencia de infinito que está en el silencio del abandono.

tiempo dispensador que no la autoriza, tampoco a los que se dan a ella, a ninguna forma de presencia, y remitiéndolos así a la soledad que, lejos de protegerlos, los dispersa o se disipa sin que se reencuentren a sí mismos o juntos. El don o el abandono es tal que en último término no hay nada que dar ni nada que abandonar y tal que el tiempo mismo es solamente una de las maneras entre las cuales ese nada que dar se ofrece y se retira como el capricho de lo absoluto que sale de sí dando lugar a otro distinto de sí, bajo las especies de una ausencia. Ausencia que, de una manera restringida, se aplica a la comunidad de la cual sería su único secreto, evidentemente inasible. La ausencia de comunidad no es el fracaso de comunidad: ella le incumbe a ella como su momento extremo o como la prueba que la expone a su desaparición necesaria. *Acéphale* fue la experiencia común de lo que no podía ser puesto en común, ni conservado como propio, ni reservado para abandonarlo ulteriormente. Los monjes se desprenden de lo que tienen y se desprenden de ellos mismos para formar parte de la comunidad a partir de la cual se convierten en poseedores de todo, bajo la garantía de Dios; del mismo modo el Kibbutz, del mismo modo las formas reales o utópicas del comunismo. La comunidad de

Acéphale no podía existir como tal, sino solamente como la inminencia y la retirada: inminencia de una muerte más próxima que toda proximidad, retirada previa de lo que no permitía que uno se retirase. La privación de la Cabeza no excluía solamente la primacía de lo que simbolizaba la cabeza, el jefe, la razón razonable, el cálculo, la medida y el poder, comprendido ahí el poder de lo simbólico, sino la exclusión misma entendida como un acto deliberado y soberano, que hubiera restaurado la primacía bajo la forma de su caducidad. La decapitación que debía hacer posible «el desencadenamiento sin fin [sin ley] de las pasiones» no podía realizarse sino mediante las pasiones ya desencadenadas, afirmándose ellas mismas en la inconfesable comunidad que sancionaba su propia disolución[1].

---

[1] La novela de Dostoievsky, *Les possédés* o *Les démons*, procede, se sabe, de un suceso político, por lo demás muy significativo. Se sabe también que la reflexión de Freud acerca del origen de la sociedad le obliga a buscar en un *crimen* (soñado o cometido —pero, para Freud, necesariamente real, realizado) el tránsito de la horda a una comunidad reglada u ordenada. El asesinato del jefe de la horda lo convierte en padre, a la horda en grupo y a los miembros de la horda en hijos y hermanos. «El crimen preside el nacimiento del grupo, de la historia, del lenguaje»

(Eugène Enríquez, *De la horde à l'Etat*, Gallimard). Uno se equivocaría absolutamente (por lo menos, así me lo parece) si no se viera lo que separa la ensoñación de Freud de la exigencia de *Acéphale*: 1) Ciertamente, la muerte está presente en *Acéphale*, pero el asesinato se hurta en él, incluso bajo la forma sacrificial. En primer lugar, la víctima es consentidora, consentimiento que no basta, puesto que solo puede dar la muerte aquel que, dándola, moriría al mismo tiempo, es decir, podría sustituir a la víctima voluntaria. 2) La comunidad no puede fundarse sobre el solo sacrificio sangriento de dos de sus miembros, llamados a expiar por todos (especie de chivos expiatorios). Cada cual debería morir por todos, y en la muerte de todos es donde cada uno determinaría el destino de la comunidad. 3) Pero proponerse la ejecución de una muerte sacrificial es faltar a la ley del grupo, cuya primera exigencia es renunciar a hacer *obra* (incluso obra de muerte) y cuyo proyecto esencial excluye cualquier proyecto. 4) De ahí el paso a una especie muy distinta de sacrificio, que no sería asesinato de uno solo o asesinato de todos, sino don y abandono, infinito del abandono. La decapitación, la privación de la Cabeza no afecta al jefe o al padre, no instituye a los otros como hermanos, sino que los pone en juego entregándolos al «desencadenamiento sin fin de las pasiones». Lo que liga a *Acéphale* al presentimiento de un desastre que trascendería toda forma de trascendencia.

Acéfalo pertenecía así, antes de ser y en la imposibilidad de ser nunca, a un desastre que no solamente lo rebasaba y rebasaba el universo que presumiblemente representaba, sino que trascendía toda nominación de una trascendencia. Ciertamente, puede parecer pueril apelar a las «pasiones desencadenadas», como si estuvieran de antemano disponibles y dadas (abstractamente) a quien se ofreciera a ellas. El «elemento emocional» solo, capaz de ser compartido escapando del compartimiento, subsiste como valor obsesivo de la inminencia mortal, es decir, del tiempo que hace que estalle la existencia y la libera extáticamente de todo lo que quedase en ella de *servil*. La ilusión de *Acéphale* es por tanto la del abandono vivido en común, abandono de y a la angustia última que otorga el éxtasis. La muerte, muerte del otro, igual que la amistad o el amor, despejan el espacio de la intimidad o de la interioridad que no son nunca (en

Georges Bataille) las de un sujeto, sino el deslizamiento fuera de los límites. «La experiencia interior» dice así lo contrario de lo que parece decir: movimiento de impugnación que, viniendo del sujeto, lo devasta, pero que tiene como origen más profundo la relación con el otro que es la comunidad misma, la cual no sería nada si no abriera aquello que se expone en ella al infinito de la alteridad, al mismo tiempo que ella decide su inexorable finitud. La comunidad, comunidad de iguales, que los somete a la prueba de una desigualdad desconocida, es tal que a unos no los subordina a otros, sino que los vuelve accesibles a lo que hay de inaccesible en esa nueva relación de responsabilidad (¿de soberanía?). Incluso si la comunidad excluye la inmediatez que afirmaría la pérdida de cada uno en el desvanecimiento de la comunión, propone o impone el conocimiento (la experiencia, *Erfahrung*) de lo que no puede ser conocido: ese «fuera de sí» (o el afuera) que es abismo y éxtasis, sin dejar de ser una relación singular.

Sería evidentemente tentador y falaz buscar en *L'expérience intérieur* la suplencia y la prolongación de lo que no había podido tener lugar, aunque fuere como tentativa, en la comunidad de *Acéphale*. Pero lo que en ella estaba en juego exigió proseguir bajo

la forma paradójica de un libro. En cierta manera, la inestabilidad de la iluminación tenía necesidad, antes incluso de ser transmitida, de ser expuesta a otros, no para alcanzar en ellos cierta realidad objetiva (lo que la hubiera desnaturalizado al punto), sino para reflejarse en ella, compartiéndose y dejándose impugnar (es decir, enunciada de otro modo, incluso denunciada de acuerdo con la recusación con la que cargaba). Así permanecía la exigencia de una comunidad. Por sí solo, el éxtasis no era nada si no se comunicaba y en primer lugar no se daba como el fondo sin fondo de la comunicación. Georges Bataille mantuvo siempre que la Experiencia interior no podía tener lugar si se limitaba a uno solo que se hubiera bastado para cargar con el acontecimiento, su desgracia y su gloria: ella se cumple, perseverando en la incompletud, cuando se comparte y, en el compartimiento, expone sus límites, se expone en los límites que se propone transgredir como para hacer que surja, mediante esta transgresión, la ilusión o la afirmación de lo absoluto de una ley que se sustrae a quien pretendiera transgredirla él *solo*. Ley que presupone, por tanto, una comunidad (un convenio o un acuerdo común, aunque fuere aquél, momentáneo, de dos seres singulares, que rompen

con unas pocas palabras la imposibilidad del Decir que el trazo único de la experiencia parece contener; su único contenido: ser intransmisible, lo que se completa así: sólo merece la pena la transmisión de lo intransmisible).

Dicho de otro modo, no hay experiencia simple: hay que disponer todavía de las condiciones sin las cuales no sería posible (en su imposibilidad misma), y es ahí donde una comunidad es necesaria (proyecto del «Colegio socrático» que no podía sino fracasar y que no estaba proyectado sino como el último sobresalto de una tentativa comunitaria, incapaz de realizarse). O aún más, el propio «éxtasis» es comunicación, negación del ser aislado que, al mismo tiempo que desaparece en esta violenta ruptura, pretende exaltarse o «enriquecerse» con lo que quiebra su aislamiento hasta abrirlo a lo ilimitado —afirmaciones todas que, en verdad, no parecen enunciadas sino para ser impugnadas: el ser aislado es el individuo, y el individuo sólo es una abstracción, la existencia tal como se la representa la concepción débil del liberalismo ordinario. No es tal vez necesario recurrir a un fenómeno tan difícil de captar como el «éxtasis» para aliviar a los hombres de una práctica y de una teoría que los mutila separándolos. Hay la acción política, hay la

tarea que se puede llamar filosófica, hay una búsqueda ética (la exigencia de una moral no ha obsesionado menos a Georges Bataille que a Sartre, con la diferencia de que era en Bataille exigencia de una prioridad, mientas que en Sartre, sobre el que pesaba la carga de «El Ser y la Nada», no podía ser sino subsidiaria, sirviente y de ese modo, de antemano, sumisa).

Queda que cuando leemos (en notas póstumas): «el objeto del éxtasis es la negación del ser aislado», sabemos que la imperfección de esta respuesta está vinculada a la forma misma de la pregunta planteada por un amigo (Jean Bruno). Es por el contrario evidente, con una evidencia aplastante, que el éxtasis no tiene objeto, así como es sin porqué. Igual que recusa toda certeza. Sólo se puede escribir esta palabra (éxtasis) poniéndola precavidamente entre comillas, porque nadie puede saber de qué se trata, y, ante todo, si ha tenido alguna vez lugar: al rebasar el saber, al implicar el no-saber, se rehúsa a ser afirmado de otro modo que mediante palabras aleatorias que no podrían garantizarlo. Su rasgo decisivo es que aquel que lo experimenta no está allí cuando lo experimenta, no está, pues, allí para experimentarlo. El mismo (pero no es el mismo) puede creer que recupera la

posesión de sí en el pasado como un recuerdo: me recuerdo, me rememoro, hablo o escribo en el transporte que desborda y trastorna toda posibilidad de recordar. Todos los místicos, los más rigurosos, los más sobrios (en primer lugar San Juan de la Cruz), han sabido que el recuerdo, considerado como cosa personal, no podía ser sino dudoso y, al pertenecer a la memoria, adquiría rango entre lo que exigía hurtarse a ella: memoria extratemporal o memoria de un pasado que no habría sido vivido jamás en el presente (así pues, ajeno a todo *Erlebnis*).

También en este sentido es como lo más personal no podía guardarse como un secreto propio de uno solo, puesto que rompía los límites de la persona y exigía ser compartido, mejor aún, se afirmaba como el compartimiento mismo. Tal compartimiento remite a la comunidad, se expone en ella, ahí puede teorizarse, es el riesgo que corre, convirtiéndose en una verdad o en un objeto que se podría retener, mientras que la comunidad, como dice Jean-Luc Nancy, sólo se mantiene como el lugar —el no-lugar— donde no hay nada que retener, secreto de no tener ningún secreto, que no opera sino en la desobra que atraviesa la escritura misma o que, en cualquier intercambio público o privado de palabras, hace que repique el silencio final donde, sin embargo, no se está nunca seguro de que todo, finalmente, termine. No haya fin allí donde reina la finitud.

Si tenemos, al principio de la comunidad, el inacabamiento o la incompletud de la existencia, tenemos ahora algo así como la marca de lo que la sobrealza hasta el riesgo de su desaparición en el «éxtasis», su consumación en lo que precisamente la limita, su soberanía en lo que la vuelve ausente y nula, su prolongación en la única comunicación que de aquí en adelante conviene y que pasa por la inconveniencia literaria, cuando ésta no se inscribe en obras sino para afirmarse en la desobra que las asedia, incluso si no pudieran alcanzarla. La ausencia de comunidad pone fin a la esperanza de los grupos; la ausencia de obra que, por el contrario, tiene necesidad de obras y suponen las obras para dejarlas escribirse bajo el atractivo de la desobra, he ahí la inflexión que, correspondiendo con la devastación de la guerra, cerrará una época. Georges Bataille dirá alguna vez, exceptuando con todo *L'histoire de l'œil* y el *Essai sur la dépense*, que todo lo que había escrito anteriormente —tal vez parcialmente excluido de su recuerdo— no era sino el preludio abortado de la exigencia de escribir. Se trata de la comunicación diurna —que es el doble de la comunicación nocturna (*Madame Edwarda, Le petit...*)— o de las notas de un Diario atormentado (que se escribe sin ninguna intención de

publicarlas), a menos que la comunicación nocturna, la que no se confiesa, que se fecha en falso y sólo se apoya en la autoridad de un autor inexistente, no abra otra forma de comunidad, cuando un pequeño número de amigos, siendo cada uno singular, y sin relación obligada los unos con los otros, la compongan en secreto mediante la lectura silenciosa que comparten tomando conciencia del acontecimiento excepcional con el que se enfrentan o al que están encomendados. No hay nada que decir que estuviera a su altura. No hay comentario que pudiera acompañarlo: todo lo más una contraseña (como por otra parte las páginas de Laura sobre lo Sagrado publicadas y transmitidas clandestinamente) que, comunicada a cada uno como si hubiera estado solo, no reconstituye la «conjuración sagrada» que había sido soñada antaño, sino que, sin romper el aislamiento, la profundiza en una soledad vivida en común y prescrita a una responsabilidad desconocida (cara a cara con lo desconocido).

Comunidad ideal de la comunicación literaria. La circunstancias ayudaron a ello (importancia del albur, del azar, del capricho histórico o del encuentro; los surrealistas, André Breton antes que nadie, lo habían presentido e incluso teorizado prematuramente). Uno podía, en rigor, reunir alrededor de una mesa (lo que evocaba a los participantes de los primeros tiempos de la Pascua judía) a los pocos testigos-lectores, de los cuales no todos tenían conciencia de la importancia del frágil acontecimiento que los reunía, al respecto de la formidable apuesta que era la guerra en la que casi todos estaban implicados, de diversas maneras, y que los exponía a la certeza de una pronta desaparición. Ahí está: había tenido lugar algo que permitía por unos instantes, a través de los malentendidos propios de las existencias singulares, reconocer la posibilidad de una comunidad previamente establecida al mismo tiempo que ya póstuma: nada subsistiría de ella, eso oprimía el

corazón, también era exaltante, algo así como la prueba misma de la borradura que exige la escritura.

Georges Bataille ha enunciado con sencillez (quizá demasiada sencillez, pero él no lo ignoraba) lo dos momentos en que se impone, a su parecer, la exigencia de una comunidad, en relación con la experiencia interior. Cuando escribe: «Mi conducta con mis amigos está motivada: cada ser es, creo, incapaz, por sí solo, de ir al final del ser», esta afirmación implica que la *experiencia* no podría tener lugar para quien es único, porque tiene como rasgo romper la particularidad del particular y exponer a éste al prójimo: «si quiero que mi vida tenga un sentido para mí, es preciso que lo tenga *para el prójimo*». O bien: «No puedo dejar un instante de provocarme a mí mismo hasta el extremo y no puedo hacer diferencias entre los otros con quienes deseo comunicar y yo mismo.» Lo que subtiende cierta confusión: de inmediato y a la vez, la experiencia sólo puede ser tal («ir al extremo») si sigue siendo comunicable, y sólo es comunicable porque, en su esencia, es apertura al afuera y apertura al prójimo, movimiento que provoca una relación de violenta disimetría entre el otro y yo: la desgarradura y la comunicación.

En suma, los dos momentos pueden ser analizados como distintos, mientras se suponga que se destruyen uno a otro. Por ejemplo, Bataille dice: «La comunidad de la que hablo es la que existió virtualmente a partir del hecho de la existencia de Nietzsche (que es su exigencia) y que cada uno de los lectores de Nietzsche deshace sustrayéndose a ella —es decir, no resolviendo el enigma planteado por ella (no leyéndolo siquiera).» Pero hubo una gran diferencia entre Bataille y Nietzsche, éste tuvo un deseo ardiente de ser escuchado, pero también la certeza a veces orgullosa de traer consigo una verdad demasiado peligrosa y demasiado superior para que pudiera ser recibida. Para Bataille, la amistad forma parte de la «operación soberana»; no es una ligereza que *Le coupable* lleve en primer término el subtítulo de *L'amitie*; la amistad, es verdad, se define mal: amistad para consigo mismo hasta en la disolución; amistad de uno hacia otro, como tránsito y como afirmación de una continuidad a partir de la necesaria discontinuidad. Pero la lectura —el trabajo desobrado de la obra— no está ausente de ella, aunque pertenezca a veces al vértigo de la embriaguez: « ...Yo había consumido mucho vino. Le pedí a X que leyera del libro que yo llevaba un pasaje y lo leyó en voz alta (nadie a mi

parecer lee con más dura sencillez, con más grandeza apasionada que él). Estaba demasiado ebrio y no me acuerdo exactamente del pasaje. Él mismo había bebido tanto como yo. Sería un error pensar que semejante lectura hecha por hombres atrapados por la bebida no es más que una paradoja para provocar... Creo que estamos unidos en lo que estamos el uno y el otro abiertos, sin defensa —por tentación— ante fuerzas de destrucción, pero no como audaces, sino como niños a los que no abandona nunca una floja ingenuidad.». Aquí encontramos lo que no habría probablemente podido recibir la caución de Nietzsche: éste no se abandona —el hundimiento— sino en el momento de la locura, y este abandono se prolonga traicionándose mediante movimientos de compensación megalomaníacos. La escena que nos es descrita por Bataille, de la que conocemos a los participantes (pero eso no importa) y que no estaba destinada a la publicación (sin embargo, se mantiene en ella la reserva de cierto incógnito: el interlocutor no se designa, pero se muestra de tal modo que sus amigos puedan reconocerlo, sin nombrarlo; él es la amistad, no menos que el amigo), prosigue (fechada otro día) con esta afirmación: «Un dios no se ocupa.» Este no actuar

es uno de los rasgos de la desobra, y la amistad, con la lectura de la embriaguez, es la forma misma de la «comunidad desobrada», sobre la que Jean-Luc Nancy nos ha llamado a reflexionar sin que nos esté permitido pararnos ahí.

Volveré, no obstante, a ello (un día u otro). Pero, antes, hay que recordar que el lector *no es un simple lector*, libre con respecto a lo que lee. Es deseado, amado y tal vez intolerable. No puede saber lo que sabe, y más sabe que no sabe. Compañero que se abandona al abandono, que está perdido él mismo y que al mismo tiempo sigue al borde del camino para desenredar mejor lo que sucede y lo que así se le va de las manos. Es lo que acaso dicen aquellos textos febriles: «¡Mis semejantes! ¡mis amigos! como casas sin aire con los cristales polvorientos: ¡ojos cerrados, párpados abiertos!» Y un poco más adelante: «Aquél para quien escribo (al que tuteo), de compasión por lo que acaba de leer tendrá que llorar, después se reirá, porque se ha reconocido.» Pero, más tarde, esto: «Si pudiera conocer —percibir y descubrir— a 'aquél para quien escribo', imagino que yo moriría. Digno de mí, él me despreciaría. Pero no moriría por su desprecio: la

supervivencia necesita gravedad[1].» Estos movimientos sólo en apariencia son contradictorios. «Aquél para quien escribo» es aquél a quien no se puede conocer, es el desconocido, y la relación con lo desconocido, así fuere mediante la escritura, me expone a la muerte o a la finitud, esta muerte que no tiene en sí con qué aplacar a la muerte. ¿Qué es entonces la amistad? *Amistad: amistad para con el desconocido sin amigos*. O más aún, si la amistad llama a la comunidad mediante la escritura, no puede sino exceptuarse ella misma (*amistad para con la exigencia de escribir que excluye toda amistad*). Pero ¿por qué el «desprecio»? «Digno de mí», éste, admitiendo que fuera una singularidad viva, deberá descender hasta la extrema bajeza, es decir, a la experiencia de la única indignidad que le hizo digno de mí: eso sería en cierto modo la soberanía del mal o la soberanía destronada que ya no puede ser compartida y que, al expresarse mediante el desprecio, alcanzará la depreciación que deja vivir o sobrevivir. «¡Hipócrita! Escribir, ser sincero y estar desnudo, eso nadie puede hacerlo. Yo no quiero hacerlo» (*Le coupable*). Y al mismo tiempo, en las primeras páginas del mismo libro: «Estas notas me

---

[1] *Œuvres complètes*, Gallimard, tomo V, p. 447.

ligan como un hilo de Ariadna a mis semejantes y el resto me parece vano. No podría, sin embargo, hacer que las leyera ninguno de mis amigos.» Ya que, entonces, lectura personal a cargo de amigos personales. De ahí el anonimato del libro que no se dirige a nadie y que, merced a las relaciones con lo desconocido, instaura lo que Georges Bataille (por lo menos una vez) llamará «la comunidad negativa: la comunidad de los que no tienen comunidad».

Se puede decir que en estas notas aparentemente desorientadas, se designa —se denuncia— el límite de un pensamiento sin límite que tiene necesidad del «yo» para romperse soberanamente y que tiene necesidad de la exclusión de esta soberanía para abrirse a una comunicación que no se comparte porque pasa por la supresión misma de la comunidad. Hay aquí un movimiento desesperado para, siendo soberano, desmentir la soberanía (siempre mancillada por el énfasis dicho y vivido por uno solo en quien todos «se encarnan») y para, en virtud de la imposible comunidad (comunidad con lo imposible), alcanzar la oportunidad de una comunicación superior, «ligada a la suspensión de lo que es también la base de la comunicación». Ahora bien, «la base de la comunicación» no es necesariamente el habla, ni siquiera el silencio que es su fondo y su puntuación, sino la exposición a la muerte, no ya de mí mismo, sino del prójimo cuya

presencia viviente y más cercana es ya la eterna y la insoportable ausencia, aquella que el trabajo de ningún luto no consigue aligerar. Esta ausencia del prójimo debe ser encontrada en la vida misma; con ella —su presencia insólita, siempre bajo la amenaza previa de una desaparición— es como la amistad se pone en juego y a cada instante se pierde, relación sin relación o sin otra relación que lo inconmensurable (para la cual no ha lugar preguntarse si hay que ser *sincero* o no, verídico o no, fiel o no, puesto que representa de antemano la ausencia de vínculos o el infinito del abandono). Así es, así sería la amistad que descubre al desconocido que nosotros mismos somos, y el encuentro de nuestra propia soledad que precisamente no podemos ser lo únicos en experimentar («incapaz, por mí mismo, de ir hasta el fin de lo extremo»).

«El infinito del abandono», «la comunidad de los que no tienen comunidad». Tal vez abordamos aquí la forma última de la experiencia comunitaria, tras la cual no habrá nada que decir, porque debe conocerse ignorándose a sí misma. No se trata en absoluto de retirarse al incógnito y al secreto. Si es verdad que Georges Bataille ha tenido el sentimiento (sobre todo antes de la guerra) de ser

abandonado por sus amigos, si, más tarde, durante algunos meses (*Le petit*), la enfermedad lo obliga a mantenerse apartado, si, en cierto modo, vive tanto más la soledad cuanto que es impotente para soportarla, sabe mejor que nadie que la comunidad no está destinada a sanarlo o a protegerlo, sino que ella es la manera en que ella misma lo expone a ello, no por azar, sino como el corazón de la fraternidad: el corazón o la ley.

II

LA COMUNIDAD DE LOS AMANTES

«La única ley del abandono, como la del amor, es la de ser sin remisión e inapelable.» J.-L. Nancy

Introduzco aquí, de una manera que puede parecer arbitraria, páginas escritas sin otra intención que la de acompañar la lectura de un relato casi reciente (pero la fecha no importa) de Marguerite Duras[1]. Sin la idea clara, en cualquier caso, de que ese relato (en sí mismo suficiente, lo que quiere decir perfecto, lo que quiere decir sin salida) me recondujera al pensamiento, proseguido por otro lado, que interroga nuestro mundo —el mundo que es nuestro para no ser de nadie— a partir del olvido, no de las comunidades que subsisten en él (más bien ellas se multiplican), sino de la exigencia «comunitaria» que acaso las asedia, pero a la que en ellas se renuncia casi con seguridad.

---

[1] Marguerite Duras, *La maladie de la mort*, Editions de Minuit [Trad. castellana, *El mal de la muerte*, Tusquets, 1984].

MAYO DEL 68

Mayo del 68 demostró que, sin proyecto, sin conjuración, podía, en lo repentino de un encuentro feliz, como una fiesta que trastornara las formas sociales admitidas o esperadas, afirmarse (y afirmarse más allá de las formas usuales de la afirmación) la *comunicación explosiva*, la apertura que le permitía a cada uno, sin distinción de clase, de edad, de sexo o de cultura, congeniar con el primero que pasa, como con un ser ya amado, precisamente porque era el familiar-desconocido.

«Sin proyecto»: éste era el rasgo a la vez angustioso y afortunado, de una forma de sociedad incomparable que no se dejaba aprehender, que no estaba llamada a subsistir, a instalarse, aunque fuere a través de los múltiples «comités» gracias a los cuales se simulaba un orden desordenado, una especialización imprecisa. Al contrario que en las «revoluciones tradicionales», no se trataba solamente de tomar el poder para reemplazarlo por otro, ni de tomar la

Bastilla, el Palacio de Invierno, el Elíseo o la Asamblea Nacional, objetivos sin importancia, ni tampoco de invertir un mundo viejo, sino de dejar que se manifestara, más allá de cualquier interés utilitario, una posibilidad de *ser-juntos* que devolviera a todos el derecho a la igualdad en la fraternidad merced a *la libertad del habla* que sublevaba a cada uno. Cada cual tenía algo que decir, a veces que escribir (en las paredes) ¿Qué en suma? eso importaba poco. El Decir tenía preferencia sobre lo dicho. La poesía era cotidiana. La comunicación «espontánea», en el sentido de que parecía irrefrenable, no era otra cosa que la comunicación consigo misma, transparente, inmanente, a pesar de los combates, debates, controversias, donde la inteligencia calculadora se expresaba menos que la efervescencia casi pura (en cualquier caso, sin desprecio, sin altura ni bajeza), —por eso, podía presentirse que, invertida la autoridad o más bien descuidada, se declaraba una manera aún nunca vivida de *comunismo* que ninguna ideología estaba en condiciones de recuperar o de reivindicar. Nada de tentativas serias de reformas, sino una presencia inocente (por esa causa supremamente insólita) que, ante los ojos de los hombres de poder y escapando de sus análisis,

no podía ser más que denigrada con expresiones sociológicamente típicas, como *chienlit**, es decir, el redoble carnavalesco de su propio desarrollo, el de un mandamiento que no mandaba nada, ni siquiera a sí mismo, contemplando, sin verla, su inexplicable ruina.

Presencia inocente, «común presencia» (René Char), que ignora sus límites, política merced al rechazo a excluir nada y la conciencia de ser, sin más ni más, lo inmediato-universal, con lo imposible como único desafío, pero sin voluntades políticas determinadas y, de ese modo, a merced de cualquier sobresalto de las instituciones contra las cuales se prohibía reaccionar. Esta ausencia de reacción (Nietzsche podría pasar por su inspirador) dejó desarrollarse la manifestación adversa que hubiera sido fácil impedir o combatir. Todo se aceptaba. La imposibilidad de reconocer un enemigo, de anotar a cuenta una forma particular de adversidad, eso vivificaba, pero precipitaba al

---

* Se alude a una expresión atribuida a de Gaulle en Mayo del 68: «*La réforme, oui; la chienlit, non*». *Chienlit* es una máscara grotesca de carnaval, por lo que la frase de de Gaulle querría decir: «La reforma, sí; la carnavalada, no». Pero hay que señalar que, leída literalmente, *chienlit* suena bastante más fuerte: «caga-la-cama». En castellano existe un «cagalaolla» con un significado semejante. [N. de T.]

desenlace, que, por otra parte, no tenía necesidad de desenlazar nada, desde el momento en que el acontecimiento había tenido lugar. ¿El acontecimiento? ¿Es eso lo que había tenido lugar?

PRESENCIA DEL PUEBLO

Ahí estaba, ahí está aún la ambigüedad de la presencia —entendida como una utopía inmediatamente realizada—, por consiguiente sin porvenir, por consiguiente sin presente: en suspenso como para abrir el tiempo a un más allá de sus determinaciones usuales. ¿Presencia del *pueblo*? Ya se abusaba en el recurso a esa palabra complaciente. O bien había que entenderla, no como el conjunto de fuerzas sociales, listas para decisiones políticas particulares, sino en su rechazo instintivo a asumir ningún poder, en su desconfianza absoluta a confundirse con un poder al que quedaría delegado, por tanto en su *declaración de impotencia*. De ahí el equívoco de los comités que se multiplicaron (y de lo que ya he hablado), que pretendían organizar la inorganización, respetándola por completo, y que no debían distinguirse de «la muchedumbre anónima e innumerable del pueblo en manifesta-

ción espontánea» (Georges Preli[1]). Dificultad de ser comités de acción sin acción, o círculos de amigos que se retractaban de su amistad anterior para apelar a la *amistad* (la camaradería sin protocolos) que vehiculaba la exigencia de estar ahí, no en cuanto persona o sujeto, sino como los manifestantes del movimiento fraternalmente anónimo y universal.

Presencia del «pueblo» en su potencia sin límites que, para no limitarse, acepta *no hacer nada*: pienso que en la época contemporánea no ha habido ejemplo más cierto que el que se afirmó con una amplitud soberana, mientras se encontró reunida, para el cortejo de los muertos de Charonne, la inmóvil, la silenciosa multitud cuya importancia era inútil contabilizar, porque no se podía añadir nada a ella, ni sustraerle nada: allí estaba toda entera, no como cifrable, numerable, ni siquiera como totalidad cerrada, sino en la integridad que superaba todo conjunto, imponiéndose tranquilamente más allá de sí misma. Potencia suprema, ya que incluía, sin sentirse disminuida, su virtual y absoluta impotencia: lo que simbolizaba efectiva-

---

[1] Georges Preli, *La force du dehors*, Encres, Editions Recherches.

mente el hecho de que estaba ahí como la prolongación de los que ya no podían estar ahí (los asesinados de Charonne): el infinito que respondía a la llamada de la finitud y que se prolongaba en ella oponiéndose a ella. Creo que hubo entonces una forma de comunidad, diferente de aquella cuyo carácter hemos creído definir, uno de esos momentos en que comunismo y comunidad se juntan y aceptan ignorar que se han realizado perdiéndose de inmediato. No hay que durar, no hay que formar parte de ninguna duración, cualquiera que sea. Eso se entendió en ese día excepcional: nadie tuvo que dar una orden de dispersión. Uno se separó por la misma necesidad que había juntado a lo innumerable. Uno se separó instantáneamente, sin que quedara ningún resto, sin que se formaran esas secuelas nostálgicas por las que se altera la manifestación verdadera pretendiendo perseverar en grupos de combate. El pueblo no es así. Está ahí, ya no está ahí; ignora las estructuras que podrían estabilizarlo. Presencia y ausencia, si no confundidas, por lo menos se intercambian virtualmente. En eso es temible para los detentadores de un poder que no lo reconoce: al no dejarse aprehender, al ser tanto la disolución del hecho social como la obstinación reacia a

reinventarlo con una soberanía que la ley no puede circunscribir, puesto que ella la recusa aunque se mantenga como su fundamento.

Hay seguramente un abismo, que ninguna superchería de retórica puede suprimir, entre la potencia impotente de lo que no se puede nombrar de otro modo que mediante la palabra tan fácil de desconocer: el pueblo (no traducir por *Volk*) y la extrañeza de esta sociedad antisocial o de la asociación siempre lista para disociarse que forman los *amigos* o las *parejas*. Sin embargo, ciertos rasgos los distinguen y los acercan: el pueblo (sobre todo si se evita sacralizarlo) no es el Estado, así como tampoco la sociedad en persona, con sus funciones, sus leyes, sus determinaciones, sus exigencias, que constituyen su finalidad más propia. Inerte, inmóvil, siendo menos la agrupación que la dispersión siempre inminente de una presencia que ocupa momentáneamente todo el espacio, y no obstante sin lugar (utopía), una especie de mesianismo que no anuncia nada más que su autonomía y su *desobra* (a condición de que aquella extraña sociedad sea confiada a ella misma, porque

si no se modifica en seguida y se convierte en un sistema de fuerza, a punto de desencadenarse): así es el pueblo de los hombres, que es lícito considerar como el sucesor bastardo del pueblo de Dios (tan semejante a lo que habría podido ser la agrupación de los niños de Israel para el Éxodo si al mismo tiempo se hubieran reunido olvidando partir), o bien identificándolo con «la árida soledad de las fuerzas anónimas» (Regis Debray). Esta «árida soledad» es precisamente lo que justifica el acercamiento a lo que Georges Bataille llamó «el verdadero mundo de los amantes», sensible como era al antagonismo entre la sociedad ordinaria y «el solapado relajamiento del vínculo social» que supone un mundo tal que justamente es el olvido del mundo: afirmación de una relación tan singular entre los seres que el amor mismo no es necesario en él, puesto que éste, que por otra parte no está nunca seguro, puede imponer su exigencia en un círculo en donde su obsesión va incluso a tomar la forma de la imposibilidad de amar: o sea, el tormento no *sentido*, incierto, de los que habiendo perdido «la inteligencia del amor» (Dante) quieren con todo tender aún hacia los únicos seres a los que no podrían acercarse por medio de ninguna pasión viviente.

LA ENFERMEDAD DE LA MUERTE

¿Es éste el tormento que Marguerite Duras ha llamado «la enfermedad de la muerte»? No lo sabía cuando, atraído por ese título enigmático, abordé la lectura de su libro, y puedo decir que por suerte no lo sé aún. Esto es lo que me autoriza a recuperar como si fueran nuevos la lectura y su comentario, aclarándose y oscureciéndose uno a otro. ¿Qué sucede en primer lugar con este título, *La maladie de la mort*, que, tal vez procedente de Kierkegaard, de suyo parece tener o contener su secreto? Una vez pronunciado, todo está dicho, sin que se sepa qué decir, al no estar el saber a su altura. ¿Diagnóstico o sentencia? En su sobriedad, hay una exageración. Es la del mal. El mal (moral o físico) es siempre excesivo. Es lo insoportable que no se deja interrogar. El mal, en el exceso, el mal como la «enfermedad de la muerte», no podría circunscribirse a un «yo» consciente o inconsciente;

concierne en primer lugar a lo otro, y el otro —el prójimo— es el inocente, el niño, el enfermo cuyo gemido resuena como el escándalo «inaudito», porque supera el entendimiento, encomendándome por entero a responder sin que tenga yo el poder de hacerlo.

Estas observaciones no nos alejan del texto que se nos propone o, más exactamente, se nos impone —ya que es un texto declarativo, y no un relato, incluso si tiene su apariencia. Todo se decide a través de un «Usted» inicial, que es algo más que autoritario, que interpela y determina lo que ocurrirá o podría ocurrir a quien ha caído en la red de un destino inexorable. Por facilidad, se dirá que es el «usted» del director de escena que da indicaciones al actor, el cual debe hacer que surja de la nada la figura pasajera que encarnará. Así sea, pero hay que entenderlo entonces como el Director de escena supremo: el Usted bíblico que procede de lo alto y fija proféticamente los grandes rasgos de la intriga en la que avanzamos ignorando lo que nos está prescrito.

«*Usted debe no conocerla y haberla encontrado en todas partes a la vez, en un hotel, en una calle, en un tren, en*

un bar, en un libro, en una película, en usted mismo[1]...»
El «Usted» nunca se dirige a ella, no tiene poder sobre ella, indeterminado, desconocido, irreal, inaprehensible en su pasividad, ausente en su presencia dormida y eternamente pasajera.

Según una primera lectura, se explicará: es sencillo —un hombre que no ha conocido nunca más que a semejantes, es decir, solamente a otros hombres que no son sino la multiplicación de él mismo, un hombre por tanto y una muchacha, vinculada por un contrato pagado para unas cuantas noches, para toda una vida, lo que hace que la crítica precipitada haya hablado de una prostituta, cuando ella misma precisa que no lo es, sino que hay un contrato —relación solamente contractual (el matrimonio, el dinero)— porque ella desde el principio presintió, sin saberlo con distinción, que él, incapaz de poder amar, sólo puede acercarse a ella condicionalmente, como conclusión de un trato, del mismo modo que ella en apariencia se abandona por completo, pero abandonando sólo la parte de ella que está bajo contrato y preservando o reservando la libertad que ella no enajena. De

---

[1] Las cursivas son mías, para todas las citas del libro. Con ello, quisiera poner de relieve el carácter de una voz cuyo origen se nos escapa.

donde se podría concluir que, desde el origen, el absoluto de las relaciones ha sido pervertido y que, en una sociedad mercantil, hay ciertamente comercio entre los seres pero nunca una «comunidad» verdadera, nunca un conocimiento que (porque amor con bonos de amor se paga(sea algo más que un intercambio de «buenos» modos, aunque fueren tan extremos como se los pueda concebir. Relaciones de fuerzas donde quien paga o mantiene está dominado, frustrado por su mismo poder, el cual no mide sino su impotencia.

Esta impotencia de ninguna manera es la impotencia banal de un hombre desfalleciente, frente a una mujer a la que no podría unirse sexualmente. Él hace todo lo que se debe hacer. Ella le dice con su concisión sin réplica: «Está hecho.» Aun más, a él le sucede que «por distracción» provoque el grito del goce, «el rugido sordo y lejano de su goce a través de su respiración»; le sucede incluso que le haga decir: «Qué felicidad.» Pero, como nada en él corresponde a esos movimientos excesivos (o que él juzga tales), le parecen inconvenientes, los reprime, los anula, porque son la expresión de una vida que se exhibe (se manifiesta), mientras que él está, y desde siempre, privado de ella.

La falta de sentimiento, la falta de amor, es, por tanto, lo que significaría la muerte, esta enfermedad mortal que le golpea a uno sin justicia y de la que la otra aparentemente sale indemne, aunque ella sea su mensajera y, por ese concepto, no carente de responsabilidad. Conclusión que sin embargo nos decepciona, en la medida en que se mantiene en los datos explicables, incluso si el texto nos invita a ello.

Verdaderamente, el texto sólo es misterioso porque es irreductible. De ahí es de donde procede su densidad, antes aún que de su brevedad. Cada cual puede, a su gusto, hacerse una idea de los personajes, particularmente de la muchacha cuya presencia-ausencia es tal que se impone casi sola superando la realidad a la que se ajusta. En cierta manera, sólo ella existe y es descrita: joven, bella, personal, bajo la mirada que la descubre, gracias a las manos ignorantes que la conciben cuando creen tocarla. Y, no lo olvidemos, es la primer mujer para él y es, desde entonces, la primera mujer para todos, dentro del imaginario que la hace más real de lo que lo hubiera podido ser en realidad, —esa que está ahí, más allá de todos los epítetos que han intentado atribuirle para fijar su estar ahí. Queda esta afirmación (es verdad que en condicional): «*El cuerpo habría sido largo, hecho en una sola pieza, de una*

sola vez, como por Dios mismo, con la perfección indeleble del accidente personal.» «Como por Dios mismo», como lo fueron Eva o Lilith, pero sin nombre, menos porque ella sea anónima que porque parezca demasiado aparte para que ningún nombre le convenga. Dos rasgos le dan todavía una realidad que nada real podría bastar para limitarla: ella no tiene defensa, es la más débil, la más frágil y está expuesta mediante su cuerpo ofrecido sin cesar a la manera de un rostro, rostro que es en su visibilidad absoluta su evidencia invisible — reclamando así el asesinato («*el estrangulamiento, la violación, los malos tratos, los insultos, los gritos de odio, el desencadenamiento de pasiones enteras, mortales*»), pero, por su misma debilidad, por su misma fragilidad, no *pudiendo* ser muerta, preservada como está por la prohibición que la hace intocable en su constante desnudez, la más cercana y la más lejana, la intimidad del afuera inaccesible («*mira usted esta forma, descubre al mismo tiempo la potencia infernal* [Lilith], *la abominable fragilidad, la debilidad, la fuerza invisible de la debilidad sin igual*».

El otro rasgo de su presencia, que hace que ella esté ahí y que no esté ahí, es que casi siempre duerme, con un sueño que no se interrumpe ni siquiera en las palabras que proceden de ella, en las

preguntas que no tiene el poder de hacer y sobre todo en el juicio último que pronuncia por el que le anuncia al otro esta «enfermedad de la muerte» que constituye su único destino —una muerte no por venir, sino rebasada desde siempre, puesto que es el abandono de una vida que no ha sido nunca presente. Comprendámoslo bien (si se trata de comprender, antes que de entenderlo nosotros sin saberlo): no estamos frente a esta verdad, por desgracia corriente: muero sin haber vivido, no habiendo hecho nunca nada más que morir viviendo, o ignorar esta muerte que es la vida reducida únicamente a mí y de antemano perdida, en una falta imposible de percibir (tema, acaso, de la novela corta de Henry James, *La bestia en la jungla*, antaño traducida y arreglada para el teatro por Marguerite Duras: «*Había sido el hombre a quien nada debía ocurrirle*»).

«*Ella, en la habitación, duerme. Duerme. Usted* [el usted implacable que o bien subraya, o bien mantiene al hombre al que le está dirigido en una obligación que precede a toda ley] *no la despierta. La desdicha crece en la habitación al mismo tiempo que se extiende su sueño... Ella se mantiene siempre en un sueño igual...* » Sueño misterioso, que hay que descifrar, así como respetarlo, que es su modo de vida e impide

que no se sepa nada de ella, excepto su presencia-ausencia que no deja de tener relación con el viento, con la cercanía del mar que el hombre le describe y cuya blancura no se distingue de la del lecho inmenso que es el espacio ilimitado de su vida, su estancia y su eternidad momentánea. Ciertamente, uno piensa a veces en la Albertine de Proust, cuyo narrador, inclinado sobre su sueño, nunca estaba más próximo que cuando ella dormía, porque entonces la distancia, preservándola de las mentiras y de la vulgaridad de su vida, permitía una comunicación ideal, es verdad que sólo ideal, reducida a la belleza vana, a la pureza vana de la idea.

Pero, al revés que Albertine, pero acaso también como ella, si se piensa en el destino no desvelado por Proust, esta muchacha está siempre separada debido a la proximidad sospechosa a través de la cual se ofrece, debido a su diferencia que es de otra especie, de otro género, o de lo absolutamente otro. («*Usted sólo conoce la gracia del cuerpo de los muertos, la de sus semejantes. Dada de un golpe la diferencia, usted aparece entre esta gracia del cuerpo de los muertos y esta otra aquí presente hecha de debilidad última que con un gesto podría aplastar, esta realeza. Descubre que es ahí, en ella, donde se excita la enfermedad de la muerte, que*

esta forma desplegada ante usted es quien decreta la enfermedad de la muerte.») Extraño pasaje que nos conduce casi bruscamente a otra versión, a otra lectura: «la enfermedad de la muerte» no es ya únicamente responsabilidad de aquel —el hombre— que ignora lo femenino o, conociéndolo incluso, no lo conoce. La enfermedad se excita también (o en primer lugar) en aquella que está ahí y que la decreta merced a su misma existencia.

Procuremos, pues, ir más lejos en la búsqueda (no en la elucidación) de este enigma que se oscurece tanto más cuanto pretendamos ponerlo al descubierto, como si, siendo lector y, peor, explicador, nos creyéramos puros de la enfermedad con la que de una u otra manera nos las habemos. Con seguridad se podría decir que lo propio del hombre, cuyo «Usted» determina lo que debe hacer, es precisamente no ser nada más que un «hacer» incesante. Si la mujer es sueño, con una pasividad que se convierte en acogida, ofrenda y sufrimiento, por eso, sin embargo, en su desmesurada fatiga, sólo ella habla verdaderamente; él, que no se describe nunca, que no se ve, está siempre yendo y viniendo, siempre manos a la obra frente a ese cuerpo que él mira en la desdicha, porque no puede verlo por entero, en su totalidad imposible, bajo todos sus

aspectos, mientras que ella sólo es «forma cerrada» en la medida en que escapa de la intimación, de aquello que haría de ella un conjunto aprehensible, una suma que integraría el infinito para así reducirlo a un finito integrable. Tal es acaso el sentido de ese combate siempre perdido de antemano. Ella duerme, él más bien es el rechazo a dormir, la impaciencia incapaz de reposo, el insomne que, en la tumba, conservaría aún los ojos abiertos, a la espera del despertar que no le ha sido prometido. Si las palabras de Pascal son verdaderas, se podría afirmar que, de los dos protagonistas, él, en su tentativa de amar, en su búsqueda sin descanso, es el más digno, el más cercano, de ese absoluto que encuentra al no encontrarlo. Que se levante por lo menos acta de ese encarnizamiento en procurar salir de sí mismo, sin romper no obstante las normas de su propia anomalía donde ella no ve sino un egoísmo redoblado (lo que tal vez es un juicio precipitado) y ese don de las lágrimas que él vierte en vano, sensible a su propia insensibilidad, ante el que ella responde secamente: «*Abandone ese hábito de llorar por usted mismo, no vale la pena*», mientras que el «Usted» soberano, que parece saber el secreto de las cosas, dice: «*Usted cree llorar por no amar, usted llora por no imponer la muerte.*»

¿Cuál es la diferencia entre esos dos destinos, de los cuales uno persigue el amor que le es rehusado y la otra, graciosamente, está hecha para el amor, lo sabe todo del amor, juzga y condena a los que fracasan en su tentativa de amar, aunque por su lado se ofrece solamente a ser amada (bajo contrato), sin mostrar nunca signos de su propia aptitud para ir de la pasividad hasta la pasión sin límites? Acaso esta disimetría es la que suspende la investigación del lector porque se le escapa también al autor: misterio inescrutable.

¿Es la misma disimetría la que, según Levinas, marca la irreciprocidad de la relación ética entre el prójimo y yo, yo que no está nunca en igualdad con el Otro, desigualdad cuya medida la dan las impresionantes palabras: el Prójimo está siempre más cerca de Dios que yo (sea cual fuere el sentido que se le preste a este nombre que nombra lo innombrable)? No es seguro y no está tan claro. El amor es tal vez un escollo para la ética, a menos que solamente la cuestione imitándola. Del mismo modo que el reparto de lo humano entre masculino y femenino constituye un problema en las diversas versiones de la Biblia. Se sabe bien, no ha sido necesario esperar a Bizet para aprenderlo, que «el amor no ha conocido ley jamás». Entonces, ¿retorno al salvajismo que ni siquiera transgrede las prohibiciones, puesto que las ignora, o bien a lo «aórgico» (Hölderlin) que altera cualquier relación de sociedad, justa o injusta, y que, refractaria a

cualquier tercera persona, no podría contentarse con una sociedad de dos donde reinara la reciprocidad del «yo-tú», sino que evoca más bien el desbarajuste inicial anterior a la creación, la noche sin término, el afuera, la sacudida fundamental? (En los griegos, según Fedro, el Amor es casi tan antiguo como el Caos.)

Hay aquí un comienzo de repuesta: «*Usted pregunta cómo podría sobrevenir el sentimiento de amar. Ella le responde a usted: Quizá por una falla repentina en la lógica del universo. Ella dice: Por ejemplo, por un error. Ella dice: jamas por un querer.*» Contentémonos con este saber que no «sabría» serlo. ¿Qué anuncia? Que es preciso que, en la homogeneidad —la afirmación de lo Mismo— que exige la comprensión, surja lo heterogéneo, lo Otro absoluto gracias a lo cual toda relación tiene significado: no relación, la imposibilidad de que el querer y acaso incluso el deseo franqueen lo infranqueable, en el encuentro clandestino, repentino (fuera del tiempo), que se anula con el sentimiento devastador, nunca seguro de ser experimentado en aquel a quien ese movimiento destina al otro privándolo tal vez de «sí». Sentimiento devastador, y en verdad más allá de cualquier sentimiento, que ignora el *pathos*, que

desborda la conciencia, que rompe con la preocupación por uno mismo y que exige sin derecho lo que se sustrae a toda exigencia, puesto que, en mi petición, no hay solamente el más allá de lo que pudiera satisfacerla, sino el más allá de lo que se pide. Pujanza, exageración de vida que no puede contenerse en ella y, así, al interrumpir la pretensión de perseverar siempre en el ser, expuesta a la extrañeza de un morir interminable o de un «errar» sin fin.

Es lo que sugiere incluso el oráculo que, en el texto, añade a las respuestas precedentes (respuestas a la pregunta siempre repetida, «*¿De dónde podría sobrevenir el sentimiento de amar?*») esta última réplica: «*De todo... de la cercanía de la muerte...* » Así regresa la duplicidad de la palabra muerte[1], de esta

[1] Simplificando mucho se podría reconocer aquí la confirmación del conflicto que, según Freud (un Freud bastante caricaturesco), se declara, implícita o explícitamente, entre los hombres, artífices de grupo, gracias a su tendencia homosexual, sublimada o no (los S.A.), y la mujer que es la única en decir la verdad del amor, el cual es siempre «invasor, exclusivo, excesivo, terrorífico». La mujer sabe que el grupo, repetición de lo Mismo o de lo Semejante, es en realidad el sepulturero del verdadero amor, que sólo se nutre

enfermedad de la muerte que o bien designaría el amor impedido, o bien el puro movimiento de amar, llamando uno y otro al abismo, a la noche negra que descubre el vacío vertiginoso «de las piernas abiertas» (¿cómo no pensar aquí en *Madame Edwarda*?).

---

de diferencias. El grupo humano ordinario, aquel que se confiesa y es por excelencia civilizador, «tiende más o menos a hacer que prevalezca lo homogéneo, lo repetitivo y lo continuo sobre lo heterogéneo, lo nuevo y la aceptación de la falla». La mujer es entonces la «intrusa» que turba la tranquila continuidad del vínculo social y no reconoce lo prohibido. Ella juega en el bando de lo inconfesable. Ahí se reconocen las dos vertientes de la muerte según Freud: la pulsión de muerte opera en la civilización, tanto más cuanto que ésta tiende, para conservarse, al desorden de lo homogéneo definitivo (el máximo de entropía). Pero no opera menos cuando, mediante la iniciativa y con la complicidad de las mujeres, lo heterogéneo, la alteridad exclusiva, la violencia sin ley, al unir Eros y Thánatos, se imponen hasta el fin (cf. Eugène Enríquez, *De la horde à l'Etat*).

No hay fin, por tanto, para un relato que dice también a su manera: no haya relato, sin embargo, sí un fin, tal vez una remisión, tal vez una condena definitiva. Porque he aquí que un día la muchacha ya no está: desaparición que no podría sorprender, ya que no es sino el agotamiento de un aparecer que sólo se daba en el sueño. Ella ya no está ahí, pero tan discretamente, tan absolutamente, que su ausencia suprime su ausencia, de manera que buscarla es en vano, igual que sería imposible reconocerla y alcanzarla, así fuere únicamente con el pensamiento de que ella sólo ha existido merced a lo imaginario y no puede interrumpir la soledad donde se murmuran indefinidamente las palabras testamentarias: enfermedad de la muerte. Tenemos aquí las últimas palabras (¿son las últimas?): «*Muy pronto, usted abandona, ya no la busca, ni por la ciudad, ni por la noche, ni por el día. / Así no obstante usted ha podido vivir ese amor de la única manera en que usted podía hacerlo, perdiéndolo antes de que hubiera advenido.*»

Conclusión que en su admirable densidad dice tal vez, no el fracaso del amor en un caso singular, sino el cumplimiento de todo amor verdadero que consistiría en realizarse únicamente en el modo de la pérdida, es decir, realizarse perdiendo no lo que les ha pertenecido sino lo que no se ha tenido jamás, porque el «yo» y el «otro» no viven en el mismo tiempo, no están nunca juntos (en sincronía), no podrían ser, por tanto, contemporáneos, sino separados (incluso unidos) por un «aún no» que corre parejas con un «ya no». ¿No es Lacan quien decía (cita tal vez inexacta): desear es dar lo que no se tiene a alguien que no lo quiere? Lo que no significa que amar no se viva más que en el modo de la espera o de la nostalgia, términos que se reducen demasiado fácilmente a un registro psicológico, mientras que la relación que está aquí en juego no es *mundana*, al suponer incluso la desaparición, hasta el hundimiento del mundo. Recordemos las palabras de Isolda: «Hemos perdido el mundo y el mundo a nosotros.» Y recordemos que incluso la reciprocidad de la relación amorosa, tal como la representa la historia de Tristán e Isolda, paradigma del amor compartido, excluye tanto la sencilla mutualidad como la unidad en que lo Otro se fundaría en lo Mismo. Lo que devuelve el

presentimiento de que la pasión se escapa de la posibilidad, al escapar, en el caso de los que están atrapados en ella, de sus propios poderes, de su decisión e incluso de su «deseo», siendo ella en eso la extrañeza misma, al no considerar ni lo que pueden ni lo que quieren, sino atrayéndolos a lo extraño donde se convierten en extraños para sí mismos, en una intimidad que los hace, también, extraños uno para otro. ¿Separados así eternamente, como si la muerte estuviera en ellos, entre ellos? Ni separados ni divididos: inaccesibles y, en lo inaccesible, sometidos a una relación infinita.

Esto es lo que leo en un relato sin anécdotas donde el imposible amor (sea cual sea su origen) puede traducirse mediante una analogía con las palabras primeras de la ética (tal como nos las ha descubierto Levinas): atención infinita al Prójimo, como a aquél cuya indigencia lo pone por encima de todo ser, obligación urgente y ardiente que lo hace a uno dependiente, «rehén» y, ya lo decía Platón, esclavo más allá de cualquier forma admitida de servilismo. Pero ¿es ley la moral y desafía la pasión toda ley? Precisamente, esto es lo que no dice Levinas, al revés de lo que dicen algunos de sus comentaristas. Sólo hay posibilidad de la ética si, cediéndole el paso la ontología —que siempre reduce lo Otro a lo

Mismo—, puede afirmarse una relación anterior tal que el yo no se contente con reconocer al Otro y reconocerse en él, sino que se sienta cuestionado por él hasta el punto de no poder responderle más que mediante una responsabilidad que no podría limitarse y que se excede sin agotarse. Responsabilidad u obligación para con el Prójimo que no viene de la Ley, sino que ésta vendría de ellas en lo que la hace irreductible a cualesquiera formas de legalidad mediante las que necesariamente se busca regularizarla proclamándola enteramente como la excepción o lo extraordinario que no se enuncia en ningún lenguaje ya formulado[1].

---

[1] No se puede evacuar tan rápidamente la trascendencia o la preeminencia de la Ley cuando ésta, según vías místicas bien conocidas, no es considerada solamente como si hubiese sido creada dos mil años antes de la creación del mundo, sino que, en relación con el nombre innominado de Dios, contribuye a esta creación, dejándola totalmente inacabada. De ahí esta inversión temible: la Ley (la alianza) que está dada a los hombres para liberarlos de la idolatría corre el riesgo de caer bajo el golpe de un culto idólatra si ésta es adorada en sí misma, sin someterse al estudio infinito, al magisterio que exige su práctica. Enseñanza que a su vez no dispensa, por indispensable que sea, de renunciar a su primacía, cuando la urgencia de socorrer al prójimo altera cualquier estudio y se impone como aplicación de la Ley que siempre precede a la Ley.

Obligación que no es un compromiso en nombre de la Ley, sino algo anterior al ser y a la libertad, cuando ésta se confunde con la espontaneidad. «Yo» no soy libre para con el prójimo si siempre soy libre de declinar la exigencia que me deporta de mí mismo y en último término me excluye de mí. Pero ¿no ocurre otro tanto con la pasión? Ésta nos compromete fatalmente, y como a nuestro pesar, con otro que nos atrae tanto más cuanto que nos parece que está fuera de la posibilidad de ser alcanzado, hasta tal punto está más allá de todo lo que nos importa.

Ese salto que se afirma mediante el amor —simbolizado por el brinco prodigioso de Tristán hasta el lecho de Isolda con el fin de no dejar huellas terrestres de su acercamiento— evoca el «salto mortal» que según Kierkegaard es necesario dar para elevarse hasta el estadio ético y sobre todo religioso. Salto mortal que tomó forma en esta

pregunta: «¿Tiene un hombre el derecho de hacerse matar en nombre de la verdad?» ¿En nombre de la verdad? Eso causa problemas: ¿y por el prójimo, para asistir al prójimo? La respuesta ya está en Platón, donde se dice con la fuerza de la sencillez, mediante la voz de Fedro: «No cabe duda, morir por el prójimo es eso que sólo los que se aman consienten en ello.» Y se cita el ejemplo de Alcestes, que ocupa por puro cariño el sitio de su marido (es verdaderamente la «sustitución», el «uno por otro») con el fin de ahorrarle la condena a muerte. A lo que, es verdad, Diótima (ella detenta, en cuanto mujer y extranjera, el saber supremo del amor) no tardará en replicar que Alcestes de ninguna manera ha pedido morir *por* su marido, sino para adquirir, gracias a un acto sublime, la fama que, en la muerte misma, la hará inmortal. No porque no ame, sino porque no hay otro objeto de amor que la inmortalidad. Lo cual nos pone en el camino oblicuo que el amor abre como medio dialéctico para caminar, de brinco en brinco, hasta la más alta espiritualidad.

Sea cual fuere la importancia del amor platónico, hijo del ávido vacío y del retorcido recurso, uno tiene la impresión de que la concepción de Fedro no ha sido refutada. El amor, más fuerte que la muerte.

El amor que no suprime la muerte, sino que pasa el límite que ella representa y, así, le quita poder respecto a la asistencia al prójimo (ese movimiento infinito que lleva hacia él y que, en esta tensión, no deja tiempo para regresar al cuidado de «mí»). No para glorificar la muerte glorificando el amor, sino acaso al revés, para darle a la vida una trascendencia sin gloria que la ponga, sin término, al servicio del otro.

No digo que, por esto, ética y pasión se hallen confundidas. A la pasión le queda, en propiedad y a cuenta, que su movimiento, poco resistible, no estorba la espontaneidad, ni el *conatus*, sino que es el sobrepujamiento, que puede llegar hasta la destrucción. ¿Y no hay que añadir por lo menos que amar es seguramente tener ojos sólo para el otro, no en cuanto tal, sino como el único que eclipsa a los demás y los anula? De ahí que la desmesura sea su única medida y que la violencia y la muerte nocturna no puedan estar excluidas de la exigencia de amar. Así lo recuerda Marguerite Duras: «*Las ganas de estar a punto de matar a un amante, de conservarlo contigo, sólo para ti, de apresarlo, de robarlo contra todas las leyes, contra todos los imperios de la moral, ¿no las conoce usted... ?*» No las conoce. De ahí

el implacable, el desdeñoso veredicto: «*Un muerto es algo curioso.*»

Él no responde. Me cuidaré de responder en su lugar. De otro modo, todavía de vuelta a los griegos, murmuraría: Pero yo sé quién es usted. No la Afrodita celeste o uraniana que sólo se satisface con el amor de las almas (o de los muchachos), ni la Afrodita terrestre o popular que todavía quiere los cuerpos e incluso a las mujeres, para que, gracias a ellas, se engendre; ni sólo una, ni sólo la otra; sino que usted es la tercera, la menos nombrada, la más temida y, por eso, la más amada, la que se oculta tras las otras dos, no separable de ellas: la Afrodita ctónica o subterránea que pertenece a la muerte[1] y que lleva a ella a los que escoge, o se dejan escoger, uniendo, como se ve aquí, la mar donde nace (y no deja de nacer), la noche que designa el sueño perpetuo y el apremio silencioso dirigido a la «comunidad de los amantes», para que éstos, respondiendo a la exigencia imposible, se expongan uno en lugar del otro a la dispersión de la muerte. Una muerte, por definición, sin gloria, sin consuelo, inapelable, con la que ninguna otra

---

[1] Cf. Sarah Kofman, *Comment s'en sortir?*, Galilée.

desaparición podría igualarse, con la excepción acaso de la que se inscribe en la escritura, cuando la obra que es su deriva es de antemano renuncia a *hacer obra*, indicando solamente el espacio en que resuena, para todos y para cada uno, por tanto, para nadie, el habla siempre por venir de la desobra.

Por el veneno de la inmortalidad
Termina la pasión de las mujeres
(Marina Tsvetaïeva, *Eurídice a Orfeo*)

COMUNIDAD TRADICIONAL, COMUNIDAD ELECTIVA

La comunidad de los amantes. ¿No es paradójico el título romántico que le he dado a páginas donde no hay ni relación compartida ni amantes seguros? Seguramente. Pero la paradoja confirma tal vez la extravagancia de lo que se quiere designar con el nombre de *comunidad*. Así como difícilmente ha lugar a distinguir entre comunidad tradicional y comunidad electiva (la primera nos es impuesta sin que decida sobre ella nuestra libertad: es la socialidad de hecho, o incluso la glorificación de la tierra, de la sangre, hasta de la raza; pero, ¿y la segunda? Se la llama electiva en el sentido de que sólo existiría por una decisión que une a sus miembros en torno a una elección sin la que no podría haber tenido lugar; ¿es libre esa elección? O, por lo menos, ¿basta esa libertad para expresarla, para afirmar el compartimiento que es la verdad de esta comunidad?); así como uno podría interrogarse sobre lo que permitiría hablar sin equívoco de la comunidad de los amantes. Georges

Bataille escribió: «Si este mundo no estuviera recorrido sin cesar por los movimientos convulsivos de seres que se buscan unos a otros..., tendría la apariencia de una irrisión ofrecida a los que hace nacer.» Pero, ¿en qué consisten esos movimientos «convulsivos» que están llamados a darle valor al mundo? ¿Se trata del amor (feliz o desdichado) que forma una sociedad en la sociedad y recibe de ésta su derecho a ser reconocido como sociedad legal o conyugal? ¿O bien se trata de un movimiento que no soporta ningún nombre —ni amor ni deseo—, sino que atrae a los seres para arrojarlos unos a otros (de dos en dos o más colectivamente), según su cuerpo o según su corazón y su pensamiento, arrancándolos de la sociedad ordinaria? En el primer caso (definámoslo demasiado sencillamente por el amor conyugal), está claro que la «comunidad de los amantes» atenúa su exigencia propia con el compromiso que establece con la colectividad que le permite durar obligándola a renunciar a lo que la caracteriza: su secreto detrás del cual se esconden «execrables excesos[1]» En el segundo caso, la comunidad de los

[1] Bataille escribe violentamente: «El horror vacío de la conyugalidad regular los encierra ya».

amantes no se preocupa por las formas de la tradición, ni por ningún beneplácito social, aunque fuere el más permisivo. Desde este punto de vista, ni las casas llamadas de citas o sus sucedáneos, así como tampoco los castillos de Sade, constituyen una marginalidad capaz de trastornar la sociedad. Al contrario: puesto que tales lugares especializados siguen siendo autorizados y tanto más cuanto que están prohibidos. Porque Madame Edwarda sea una chica que se exhiba de una manera en suma banal, exhibiendo su sexo como la parte más sagrada de su ser, no es así como rompe con nuestro mundo o con cualquier mundo, es más bien porque esta exhibición la sustrae entregándola a una singularidad inasible (no se la puede ya asir, por hablar con propiedad) y porque así, con la complicidad del hombre que la ama momentáneamente con una pasión infinita, *se abandona* —en eso simboliza el sacrificio— al primero que llega (el chófer), que no sabe, que no sabrá nunca que está en relación con lo más divino que hay o con lo absoluto que rechaza cualquier asimilación.

LA DESTRUCCIÓN DE LA SOCIEDAD, LA APATÍA

La comunidad de los amantes, quiéranlo ellos o no, disfrútenla o no, ya estén ligados por el azar, «el amor loco» o la pasión de la muerte (Kleist), tiene como fin esencial la destrucción de la sociedad. Allí donde se forma una comunidad episódica entre dos seres que están hechos, o que no lo están, el uno para el otro, se constituye una máquina de guerra o, mejor dicho, una posibilidad de desastre que lleva en sí, aunque fuere en una dosis infinitesimal, la amenaza de la aniquilación universal. Desde este punto de vista hay que considerar el «argumento» que se le ha impuesto a Marguerite Duras, que necesariamente la implica a ella misma desde el momento en que lo ha imaginado. Los dos seres que se nos muestran representan, sin alegría, sin felicidad, y por separados que parezcan, la esperanza de singularidad que no pueden compartir con ningún otro, no solamente porque están

encerrados, sino porque, en su común indiferencia, están encerrados con la muerte que se revelan mutuamente como lo que él encarna y como el golpe que ella querría recibir de él, signo de la pasión que ella espera en vano. En cierto modo, al poner en escena a un hombre que está separado para siempre de lo femenino, incluso cuando se une por azar a una mujer a quien procura un goce que él no comparte, Marguerite Duras ha presentido que había que superar el círculo imantado que figura, con demasiada complacencia, la unión romántica de los amantes, por más que éstos fueran llevados ciegamente por la necesidad de perderse más que por la necesidad de encontrarse. Y, sin embargo, reproduce una de las eventualidades que el imaginario de Sade (y su vida misma) nos ha ofrecido como ejemplo banal del juego de las pasiones. La *apatía*, la impasibilidad, el no lugar de los sentimientos y la impotencia bajo todas sus formas, no solamente no impiden las relaciones de los seres, sino que llevan estas relaciones hasta el crimen, que es la forma última y (si es posible decirlo) incandescente de la insensibilidad. Pero, precisamente, en el relato al que damos vueltas y más vueltas como para arrebatarle su secreto, la muerte está invocada y, al mismo tiempo,

desvalorizada, porque la impotencia es tal que ella no va hasta allí, bien sea que parezca demasiado mesurada o, por el contrario, que alcance una desmesura que el propio Sade ignora.

Ahí está la habitación, el espacio cerrado abierto a la naturaleza, cerrado a los demás hombres, donde, durante un tiempo indefinido calculado en noches, ahora bien, cada noche no podría finalizar, dos seres intentan unirse nada más que para vivir (y en cierta manera celebrar) el fracaso que es la verdad de lo que sería su unión perfecta, la *mentira* de esta unión que siempre se realiza no realizándose. ¿Forman, pese a todo, algo así como una *comunidad*? Más bien es por eso por lo que forman una comunidad. Son uno al lado del otro, y esta contigüidad que pasa por todas las especies de una intimidad vacía los preserva de desempeñar la comedia de un acuerdo «fusional o comunional». Comunidad de una prisión, organizada por uno, consentida por otro, donde lo que está en juego es efectivamente la tentativa de amar —pero para Nada, tentativa que no tiene finalmente otro objeto que esa nada que los anima sin saberlo ellos y que no los expone a nada distinto que a tocarse vanamente. Ni alegría, ni odio, un goce solitario, lágrimas solitarias, la presión de un Superego implacable, y finalmente

una sola soberanía, la de la muerte que merodea, que se deja evocar y no compartir, la muerte de la que no se muere, la muerte sin poder, sin efecto, sin obra que, en la irrisión que ofrece, conserva la atracción de la «vida inexpresable, la única en resumidas cuentas con la que aceptas unirte» (René Char). ¿Cómo no buscar en ese espacio en que, durante un tiempo que va desde el crepúsculo a la aurora, dos seres no tienen más razones para existir que exponerse enteramente uno a otro, enteramente, íntegramente, absolutamente, con el fin de que comparezca, no ante sus ojos, sino ante los nuestros, su común soledad, sí, cómo no buscar ahí y cómo no encontrar ahí «la comunidad negativa, la comunidad de los que no tienen comunidad»?

LO ABSOLUTAMENTE FEMENINO

En cierto modo, no se debe escapar que ya no hablo exactamente, como debería, del libro de Marguerite Duras. Si me esfuerzo por traicionarlo menos, encuentro la extrañeza de la joven mujer que está siempre ahí, y algo así como eternamente, en su fragilidad, presta a recibir todo lo que podría serle *solicitado*. Pero, apenas escrito esto, me doy cuenta de que hay que matizar: ella también es rechazo; por ejemplo, rehúsa llamarlo por su nombre, es decir, hacer que exista nominalmente; así como tampoco acepta sus lágrimas, de las que hace una interpretación restrictiva: ella las ignora, protegida como está de él, atestando el mundo entero sin dejarle el menor sitio; como también, finalmente, rehúsa escuchar la historia del niño, de su infancia, por la cual, sin duda, él querría justificar, habiendo amado demasiado a su madre, el no poder amarla de nuevo incestuosamente en ella —historia única para él, banal para ella (*«ella ha*

oído y leído también muchas veces esa historia, por todas partes, en muchos libros»). Lo que significa que no podría limitarse a ser madre, un sustituto de la madre: al superar cualquier especificidad que la caracterizase como tal o cual y, por ese camino, ser lo absolutamente femenino, y, no obstante, ser *esta* mujer, viva hasta el punto de acercarse a la muerte si él fuera capaz de dársela. Así pues, lo recibe todo de él, sin dejar de encerrarlo en su clausura de hombre que sólo tiene relaciones con otros hombres, lo que ella tiende a designar como su «enfermedad» o como una de las formas de esta enfermedad, por sí misma infinitamente más vasta.

(La homosexualidad, por llegar a esta palabra que nunca es pronunciada, no es «la enfermedad de la muerte», ella únicamente hace que aparezca, de una manera un poco artificial, puesto que es difícil discutir que todos los matices del sentimiento, del deseo hasta el amor, son posibles entre los seres, sean semejantes o desemejantes.) ¿Su enfermedad? ¿La enfermedad de la muerte? Es misteriosa; es repugnante, es atractiva. Por eso, la joven mujer ha presentido que él estaba al alcance o alcanzado por una singularidad todavía difícil de denominar, por eso ha aceptado el contrato, es decir, encerrarse con él. Añade que supo, desde que él habló, pero lo supo

sin saberlo, sin poder darle nombre: «*Durante los primeros días no supe darle nombre a esta enfermedad. Y después en seguida pude hacerlo.*» Pero las respuestas que ella da al respecto de tal enfermedad mortal, por precisas que sean, y que vienen a decir: muere de no haber vivido, muere sin que su muerte sea muerte de ninguna vida (no muere por tanto, o su muerte le priva de una carencia de la que él no tendrá nunca conocimiento), dichas respuestas no tienen un valor definitivo. Tanto menos cuanto que es él, el hombre sin vida, quien ha organizado la tentativa de ir a buscar la vida «*en el conocimiento de eso*» (el cuerpo femenino: ahí está la existencia misma), en el conocimiento de lo que encarna la vida, de «*la coincidencia entre esta piel y la vida que recubre*», y en la cercanía amenazante de un cuerpo capaz de traer al mundo niños (lo que quiere decir que ella efectivamente es también la madre para él, incluso si eso para ella no tiene una importancia particular). He ahí lo que quiere intentar, intentar «*muchos días.. tal vez incluso durante toda su vida*». Esa es su petición, y él la precisa como respuesta a la pregunta: «*¿Intentar qué?*» «*Usted dice: amar.*» Semejante respuesta puede parecer ingenua, emocionante también, en la medida de su ignorancia, como si el amor pudiera nacer del

querer amar (ella responderá, hay que recordarlo: «*jamás por un querer*») y como si el amor, siempre injustificable, no supusiera el encuentro único, imprevisible. Y sin embargo, en su ingenuidad, va acaso más lejos que aquellos que creen que saben. En esta mujer fortuita, con quien él quiere «intentar, intentar», sólo puede toparse con todas las mujeres, con su magnificencia, su misterio, su realeza, o más sencillamente con lo desconocido que ellas representan, con su «realidad última»; no hay mujer cualquiera y no es por la decisión arbitraria del escritor por lo que esta mujer adquiere poco a poco la verdad de su cuerpo mítico: le está dado, y es el don que ella otorga sin que pueda ser recibido, ni por él ni por nadie, tal vez solamente, y parcialmente, por el lector. La comunidad entre estos dos seres, que no se sitúa nunca en un nivel psicológico, ni sociológico, la más sorprendente que haya y sin embargo la más evidente, supera lo mítico y lo metafísico.

Hay efectivamente relaciones entre ellos: por parte de él, cierto deseo —deseo sin deseo, puesto que puede unirse a ella—, que es más bien o que es sobre todo un deseo-saber, una tentativa de acercarse en ella a lo que se sustrae a toda cercanía, de verla tal como es, y, sin embargo, él no la *ve*; él

siente que no la ve nunca (en ese sentido es su antiBeatriz, siendo Beatriz la que está entera en la visión que se tiene de ella, visión que supone la escala de todas las vistas, de la vista física fulminante a la visibilidad absoluta donde ella ya no se distingue de lo Absoluto mismo: Dios, el *théos*, teoría, lo último que queda por ver) —y, al mismo tiempo, ella no le inspira ninguna repugnancia, solamente una *relación* de aparente insensibilidad que no es indiferencia, dado que convoca lágrimas y más lágrimas. Y acaso la insensibilidad, al hombre que cree detenerse en ella, le abre a un placer que no podría nombrar: «*Acaso toma usted en ella un placer que es desconocido para usted mismo, no lo sé*» (la instancia suprema por tanto no puede pronunciarse: el placer es esencialmente lo que se escapa); del mismo modo, ella le descubre la soledad, él no sabe si ese nuevo cuerpo que alcanza sin poder alcanzarlo lo hace menos solitario o, por el contrario, lo hace convertirse en solitario: anteriormente, no sabía que sus relaciones con los demás, sus semejantes, eran tal vez también relaciones de soledad, dejando de lado, por pudor, conveniencia, sometimiento a los usos ordinarios, este *exceso* que viene con lo femenino. Seguramente, a medida que pasa el tiempo, discerniendo que con

ella precisamente el tiempo ya no pasa, y que se ve así privado de sus pequeñas propiedades, de «su habitación personal» que, habitada por ella, está como vacía —y es ese vacío que establece lo que hace que ella esté de más—, llega a pensar que ella debería desaparecer y que todo se aligeraría si ella regresara al mar (de donde él cree que viene), pensamiento que no supera la veleidad de pensar. Sin embargo, cuando se habrá retirado verdaderamente, él experimentará una especie de pesar y un deseo de volver a verla, en la nueva soledad que crea su repentina ausencia. Sólo que comete la falta de hablar de ello con otros y de reírse de ello, como si esta tentativa que emprendió con una seriedad extrema, dispuesto a consagrarle toda su vida, no dejara en su memoria sino la irrisión de lo ilusorio. Lo que es efectivamente uno de los rasgos de la *comunidad*, cuando esta comunidad se disuelve, dando la impresión de no haber sido nunca posible, ni siquiera habiendo sido.

Pero ella misma, esta muchacha, tan misteriosa, tan evidente, pero cuya evidencia —la realidad última— nunca está mejor afirmada que en la inminencia de su desaparición, en la amenaza en que, dejándose ver por completo, abandona su cuerpo admirable hasta la posibilidad de dejar de ser inmediatamente, en cualquier momento, con su solo deseo (fragilidad de lo infinitamente bello, de lo infinitamente real, que, incluso, bajo contrato, sigue estando sin garantías), ¿quién es ella? Hay cierta desenvoltura al desembarazarse de ella identificándola, como lo he hecho, con la Afrodita pagana o con Eva o con Lilith. Es un simbolismo demasiado fácil. De cualquier manera, durante las noches que pasan juntos (es efectivamente verdad que ella es esencialmente nocturna) ella pertenece a la *comunidad*, nace de la comunidad, haciendo que, por su fragilidad, su inaccesibilidad y por su magnificencia, se tenga la sensación de que la

extrañeza de lo que no podría ser común es lo que funda esta comunidad eternamente provisional de la que siempre ya se ha desertado. Aquí no hay felicidad (incluso si ella dice: Qué felicidad); «*la infelicidad crece en la habitación al mismo tiempo que se extiende su sueño*». Pero en la medida en que el hombre en cierto modo se vanagloria, en que piensa que es el rey de la infelicidad, destruye su verdad o su autenticidad, tanto como a la par esa infelicidad se convierte en su propiedad, su fortuna, su privilegio, aquello sobre lo que le corresponde llorar.

Sin embargo, él no deja de aportarle algo también a ella. Le dice el mundo, le dice la mar, le dice el tiempo que se derrama y el alba que ritma su sueño. Él también es quien plantea la pregunta. Ella es el oráculo, pero el oráculo sólo es respuesta merced a la imposibilidad de preguntar: «*Ella le dice a usted: hágame entonces preguntas, por mí misma no puedo.*» No hay, en verdad, más que una pregunta y es la única pregunta posible, planteada en nombre de todos por quien, en su soledad, no sabe que interroga en nombre de todos: «*Usted le pregunta si ella cree que se le puede amar a usted. Ella dice que no se puede en ningún caso.*» Respuesta tan categórica que no puede proceder de una boca corriente, sino de

muy arriba y de muy lejos, instancia superior que es también la que se expresa en él en verdades parciales y módicas. «*Usted dice que el amor siempre le ha parecido fuera de sitio, que no ha comprendido nunca, que usted siempre ha evitado amar...* », observaciones que invierten la primera pregunta y la conducen a una simplificación psicológica (él se ha mantenido voluntariamente fuera del círculo del amor: no se le ama porque siempre ha querido conservar su *libertad* —su libertad de no amar, cometiendo de este modo el error «cartesiano» según el cual la libertad de querer al prolongar la de Dios no puede, no debe, dejarse subvertir por la violencia de las pasiones). Con todo, el relato, tan corto, pero tan denso, admite, al mismo tiempo que estas afirmaciones abruptas, afirmaciones más difíciles de hacer entrar en una sencilla doctrina. Es fácil decir (se le dice y a su vez él lo admite) que no ama nada ni a nadie; al igual que se deja llevar a reconocer que nunca ha amado a una mujer, que nunca ha deseado a una mujer —y ni una sola vez, ni un solo instante. Ahora bien, en el relato, experimenta lo contrario: está ligado a ese ser que está ahí, merced a un deseo acaso pobre (pero ¿cómo calificarlo?) que hace que ella se deje abrir a lo que él pide sin pedirlo. «*Usted sabe que podría*

disponer de ella de la manera que usted quiera, la más peligrosa.» (Matarla, sin duda, y eso sería hacerla aún más real) «*Usted no lo hace. Por el contrario, acaricia el cuerpo con tanta suavidad como si éste se expusiera al peligro de la felicidad...* » Relación sorprendente que revoca todo lo que se haya podido decir de ella y que muestra el poder indefinible de lo femenino mismo sobre lo que quiere o cree permanecer ajeno a él. En absoluto «el eterno femenino» de Goethe, pálido calco de la Beatriz terrestre y celeste de Dante. Sucede que, sin que haya huella de una profanación, su existencia aparte tiene algo de sagrado, particularmente cuando al final ella ofrece su cuerpo, como fue ofrecido el cuerpo eucarístico por un don absoluto, inmemorial. Lo dice en tres líneas con una sencillez solemne: «*Ella dice: Tómeme para que eso haya sido hecho. Usted lo hace. La toma. Eso está hecho. Ella se duerme.*» Tras lo cual, habiéndose consumado todo, ella ya no está ahí. Habiéndose ido por la noche, ella se ha ido con la noche. «*Ella no regresará nunca.*»

Es posible imaginarse esta desaparición. O bien él no la ha sabido conservar y la comunidad termina de una manera tan aleatoria como comenzó; o bien ella ha hecho su obra y lo ha cambiado más radicalmente de lo que él cree, dejándole el

recuerdo de un amor perdido, antes de que éste haya podido advenir. (Así pasó con los discípulos de Emaús: sólo se convencen de la presencia divina cuando los ha abandonado). O bien, y eso es lo inconfesable, al unirse por su voluntad a ella, él también le ha dado esa muerte que ella esperaba, de lo cual hasta ese momento él no era capaz, y que remata así su suerte terrestre —muerte real, muerte imaginaria, no importa. Ella consagra, de manera evasiva, *el final siempre incierto* que está inscrito en el destino de la comunidad.

La comunidad inconfesable: ¿quiere ello decir que no se confiesa o bien que ella es de tal modo que no hay confesiones que la revelen, ya que, cada vez que se ha hablado de su manera de ser, se presiente que de ella sólo se ha captado lo que la hace existir por defecto? Entonces, ¿habría valido más callarse? ¿Más valdría, sin ponerse a valorar sus rasgos paradójicos, vivirla en lo que la hace contemporánea de un pasado que nunca ha podido ser vivido? El demasiado célebre y demasiado machacado precepto de Wittgenstein, «De lo que no se puede hablar, *hay que* callar», indica de hecho que, puesto que enunciándolo ha podido imponerse silencio a sí mismo, en definitiva, para callarse, hay que hablar. Pero ¿con palabras de qué clase? He aquí una de las preguntas que este pequeño libro confía a otros, menos para que la respondan que para que quieran cargar con ella y acaso prolongarla. Así se encontrará que ella tiene también un sentido político acuciante y que no nos permite desinteresarnos del tiempo presente, el cual, abriendo espacios de libertad desconocidos, nos hace responsables de nuevas relaciones, siempre amenazadas, en las que siempre se confía, entre lo que llamamos obra y lo que llamamos desobra.